This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

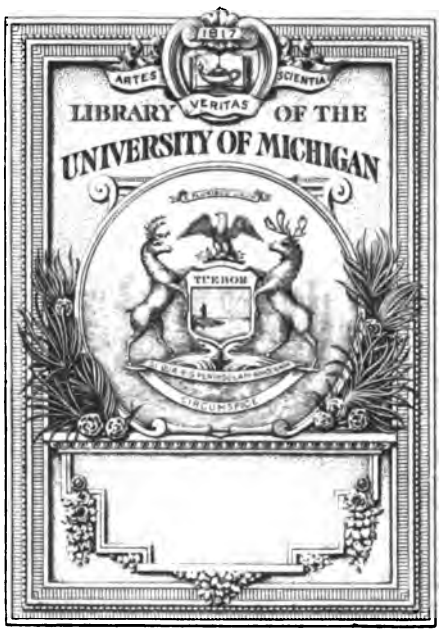
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`


1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

BX
8027
.L7

LA

HIÉRARCHIE ÉPISCOPALE

PROVINCES, MÉTROPOLITAINS, PRIMATS

EN GAULE ET GERMANIE

depuis la réforme de saint Boniface jusqu'à la mort d'Hincmar

742-882

MÉMOIRES ET TRAVAUX

PUBLIÉS PAR DES PROFESSEURS

DES FACULTÉS CATHOLIQUES DE LILLE

Fascicule I

LA HIÉRARCHIE ÉPISCOPALE

PROVINCES, MÉTROPOLITAINS, PRIMATS

EN GAULE ET GERMANIE

depuis la réforme de saint Boniface jusqu'à la mort d'Hincmar.

742-882

PAR

l'Abbé E. LESNE

ÉLÈVE DIPLOMÉ DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
AGRÉGÉ D'HISTOIRE
PROFESSEUR A LA FACULTÉ LIBRE DES LETTRES

LILLE
FACULTÉS CATHOLIQUES
Boulevard Vauban, 60

PARIS
Librairie Alphonse PICARD et fils, éditeurs
Rue Bonaparte, 82

1905

Compl. sets
Rijkhoff
9-04-30
20186

AVERTISSEMENT

L'Église franque, tombée dans l'anarchie à la fin de l'époque mérovingienne, a été réformée par le missionnaire anglo-saxon, saint Boniface, et les princes francs, Pépin et Carloman. L'œuvre que continuèrent Charlemagne et Louis le Pieux ne fut jamais qu'imparfaite et ne devait pas être durable. Le désordre que les premiers rois carolingiens ont fait cesser reparaît dans l'Église à mesure que l'autorité royale s'affaiblit et que s'enracinent les pratiques d'ordre privé qui donnent naissance à la société féodale ; il s'accroît jusqu'au jour où l'excès du mal provoque une nouvelle réforme, celle du XIe siècle. Entre ces deux époques de crise, le droit qui s'établit au IXe siècle dans l'Église des Gaules et de Germanie ne fut pas exactement semblable à l'ancien droit disciplinaire qu'on prétendait restaurer, celui que les grands conciles des IVe et Ve siècles et les synodes mérovingiens avaient consacré, ni à celui qui prévalut plus tard après la réforme du XIe siècle et dont le Décret de Gratien et le Corpus juris firent le droit officiel de l'Église d'Occident. L'objet de ce travail

est de déterminer le caractère particulier que prit l'organisation ecclésiastique dans les pays francs après la réforme carolingienne, avant les bouleversements de l'époque féodale. Il s'arrête à la date de la mort d'Hincmar, parce qu'elle marque non seulement l'heure où disparaît celui qui eut le rôle le plus considérable dans la définition de ce droit, mais aussi l'instant où recommence le désordre qui ruina cette organisation.

On n'étudiera ici que la hiérarchie des évêques et les juridictions supérieures à celles qui fonctionnent dans chaque Église franque particulière. Après avoir fait l'histoire de la restauration de la discipline en Gaule, on décrira l'organisme provincial du IXe siècle, on précisera les points de droit qui furent débattus entre métropolitains et suffragants, entre archevêques et primats. *La hiérarchie épiscopale* a été le titre adopté pour cette étude parce qu'il marque le trait qui caractérise l'organisation de l'Église franque à cette époque. On institua des *archevêques,* surveillants et chefs de l'épiscopat, avant de rétablir les métropoles et précisément parce qu'on ne pouvait songer au début de la réforme à restaurer l'ancienne organisation provinciale. Quand celle-ci put reparaître, le cadre ancien ne fut rempli que d'accord avec la conception nouvelle de chefs hiérarchiques de l'épiscopat très supérieurs en fait aux métropolitains d'autrefois. L'égalité sous la présidence de l'évêque de la métropole n'est plus la règle au IXe siècle comme elle l'était à l'époque mérovingienne. Ce qu'on aperçoit à présent au premier plan, c'est la hiérarchie des évêques : l'archevêque au-dessus de ses

suffragants, et, s'élevant au-dessus des archevêques, les primats, les vicaires du pape, le pape lui-même.

Cette étude fut sous une première forme présentée à la Faculté des Lettres de Paris pour le diplôme d'Etudes supérieures d'histoire. Après l'avoir remaniée et développée, l'auteur l'a fait agréer par l'Ecole des Hautes Etudes dont il fut l'élève. Il se fait un devoir de remercier M. Ferdinand Lot qui, chargé d'examiner son travail, a bien voulu lui adresser des conseils et des critiques qui lui ont été d'un précieux secours.

Lille, 2 juillet 1905.

BIBLIOGRAPHIE

§ I. — Sources narratives, lettres, œuvres didactiques.

Actus episcoporum Cenomanensium, éd. MABILLON dans les *Vetera Analecta*. Paris, 1675-1685, 4 vol. in-8, t. III, p. 50-398.

ADON, *Chronicon*, éd. PERTZ dans les *Monumenta Germaniæ, Scriptores*, t. II, p. 315-324.

AGOBARD, *Epistolæ*, éd. HAMPE dans les *Mon. Germ., Epistolæ Karolini aevi*, t. III, p. 153-240.

ALCUIN, *Epistolæ*, éd. DÜMMLER dans les *Mon. Germ., Epist. Karol. aevi*, t. II, p. 18-494.

— *Vita sancti Willibrordi* dans MABILLON, *Acta sanctorum O. S. B.*, Sæc. III, pars Ia, p. 561-585.

AMALAIRE, *Epistolæ*, éd. DÜMMLER dans les *Mon. Germ., Epist. Karol. aevi*, t. III, p. 242-275.

Annales Bertiniani, éd. WAITZ dans les *Mon. Germ.* in usum scholarum. Hanovre, 1883, in-8.

Annales Fuldenses, éd. PERTZ dans les *Mon. Germ., Script.*, t. I, p. 343-416.

Annales Laurissenses et Einhardi, éd. PERTZ dans les *Mon. Germ., Script.*, t. I, p. 134-219.

Annales Mettenses, éd. PERTZ dans les *Mon. Germ., Script.*, t. I, p. 316-337.

Annales Xantenses, éd. PERTZ dans les *Mon. Germ., Script.*, t. II, p. 219-236.

BÈDE, *Historia ecclesiastica*, éd. PLUMMER. Oxford, 1896, 2 vol. in-12.

BONIFACE (saint), *Epistolæ*, éd. DÜMMLER dans les *Mon. Germ., Epistolæ merovingici et Karolini aevi*, t. I, p. 231-432.

Chronicon Namnetense, éd. MERLET (*Collection pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire*, fasc. 19). Paris, 1896, in-8.

Chronicon Moissiacense, éd. PERTZ dans les *Mon. Germ., Script.*, t. I, p. 282-314.

Codex Carolinus, éd. GUNDLACH dans les *Mon. Germ.*, *Epistolæ merow. et Karol. aevi*, t. I, p. 476-658.

DIDIER DE CAHORS (saint), *Epistolæ*, éd. ARNDT dans les *Mon. Germ.*, *Epistolæ merow. et Karol. aevi*, t. I, p. 193-215.

EGINHARD, *Epistolæ*, éd. HAMPE dans les *Mon. Germ.*, *Epistolæ Karol. aevi*, t. III, p. 109-150.

— *Vita Karoli*, éd. PERTZ dans les *Mon. Germ.*, *Script.*, t. II, p. 443-464.

Epistolæ Arelatenses genuinæ, éd. GUNDLACH dans les *Mon. Germ.*, *Epistolæ merowingici et Karol. aevi*, t. I, p. 5-84.

Epistolæ selectæ pontificum romanorum Carolo magno et Ludovico Pio regnantibus scriptæ, éd. HAMPE dans les *Mon. Germ.*, *Epist. Karol. aevi*, t. III, p. 3-85.

Epistolæ variorum Carolo magno regnante scriptæ, éd. DÜMMLER dans les *Mon. Germ.*, *Epist. Karol. aevi*, t. II, p. 496-568.

FLODOARD, *Historia Remensis Ecclesiæ*, éd. HELLER ET WAITZ dans les *Mon. Germ.*, *Script.*, t. XIII, p. 409-600.

FLORUS de Lyon, *Carmina*, éd. DÜMMLER dans les *Mon. Germ.*, *Poetae latini aevi Karolini*, t. II, p. 509-567.

FROTHAIRE, *Epistolæ*, éd. HAMPE dans les *Mon. Germ.*, *Epist. Karol. aevi*, t. III, p. 277-298.

Gesta abbatum Fontanellensium, éd. PERTZ dans les *Mon. Germ.*, *Script.*, t. II, p. 271-301.

Gesta Aldrici, éd. WAITZ dans les *Mon. Germ.*, *Script.*, t. XV, p. 308-328.

Gesta episcoporum Cameracensium, éd. BETHMANN dans les *Mon. Germ.*, *Script.*, t. VII, p. 402-526.

Gesta episcoporum Virdunensium, éd. WAITZ dans les *Mon. Germ.*, *Script.*, t. IV, p. 39-52.

Gesta Treverorum, éd. WAITZ dans les *Mon. Germ.*, *Script.*, t. VIII, p. 130-201.

GRÉGOIRE LE GRAND, *Registrum epistolarum*, éd. HARTMANN dans les *Mon. Germ.*, *Epistolæ*, t. I et II. Hanovre, 1887-1899, in-4.

GRÉGOIRE DE TOURS, *Historia Francorum*, éd. ARNDT dans les *Mon. Germ.*, *Scriptores rerum merovingicarum*, t. I, pars Ia. Hanovre, 1885, in-4.

GUILLAUME DE MALMESBURY, *De gestis pontificum Anglorum*, éd. HAMILTON, Londres, 1880, in-8 ; *De gestis regum Anglorum*, éd. STUBBS, Londres, 1887, 2 vol. in-8 (Collection des *Chronicles and Memorials of great Britain*).

HADRIEN II, *Epistolæ et decreta*, dans MIGNE, *Patrologiæ cursus completus*, *Series latina*, t. CXXII, col. 1259-1321.

HINCMAR DE LAON, *Epistolæ et opuscula*, dans MIGNE, *P. L.*, t. CXXIV, col. 979-1073.

HINCMAR DE REIMS, *Opera*, dans MIGNE, *P. L.*, t. CXXV et CXXVI.

— *Vita sancti Remigii*, éd. KRUSCH dans les *Mon. Germ.*, *Scriptores rerum merov.*, t. III, p. 250-342.

JEAN VIII, *Epistolæ et decreta*, dans MIGNE, *P. L.*, t. CXXVI, col. 651-967.

— *Collectio britannica Johannis VIII epistolarum*, éd. EWALD dans le *Neues Archiv*, t. V, 1880, p. 298-316.

LÉON IV, *Epistolæ selectæ*, éd. de HIRSCH GEREUTH dans les *Mon. Germ.*, *Epist. Karol. aevi*, t. III, p. 585-613.

— *Collectio britannica Leonis IV epistolarum*, éd. EWALD dans le *Neues Archiv*, t. V, 1880, p. 376-393.

Libellus proclamationis Rothadi episcopi, dans MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XV, col. 681-685.

Liber pontificalis, éd. DUCHESNE. Paris, 1884-1892, 2 vol. in-4.

LOUP DE FERRIÈRES, *Epistolæ*, éd. DESDEVISES DU DÉZERT. Paris, 1888, in-8 (*Bibliothèque de l'école des Hautes Etudes*, fasc. 77).

Narratio clericorum Remensium, dans les *Historiens de France*, t. VII, p. 277-282.

NICOLAS Ier, *Epistolæ et decreta*, dans MIGNE, *P. L.*, t. CXIX, col. 769-1183.

NITHARD, *Historiarum libri IV*, éd. PERTZ dans les *Mon. Germ.*, *Script.*, t. II, p. 651-673.

PAUL DIACRE, *Gesta episcoporum Mettensium*, éd. PERTZ dans les *Mon. Germ.*, *Script.*, t. II, p. 261-270.

RABAN MAUR, *De clericorum institutione*, dans MIGNE, *P. L.*, t. CVII, col. 293-421.

RÉGINON, *Chronicon*, éd. PERTZ dans les *Mon. Germ.*, *Script.*, t. I, p. 543-630.

THÉGAN, *Vita Hludowici imperatoris*, éd. PERTZ dans les *Mon. Germ.*, *Script.*, t. II, p. 590-604.

THÉODULF, *Carmina*, éd. DÜMMLER dans les *Mon. Germ.*, *Poetæ latini* t. I, p. 445-582.

Vie de saint Didier, évêque de Cahors, éd. POUPARDIN. Paris, 1900, in-8 (*Collection pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire*, fasc. 29).

Vita Hludowici, dite de l'Astronome, éd. PERTZ dans les *Mon. Germ.*, *Script.*, t. II, p. 607-649.

Vita sancti Eucherii, dans les *Acta sanctorum* des Bollandistes, février, t. III, p. 220-224.

Vita sancti Galli, éd. VON ARX dans les *Mon. Germ.*, *Script.*, t. II, p. 5-32.

Vita sancti Gaugerici, éd. KRUSCH dans les *Mon. Germ.*, *Scriptores rerum merovingicarum*, t. III, p. 652-659.

WALAFRID STRABON, *Carmina*, éd. DÜMMLER dans les *Mon. Germ.*, *Poetæ latini*, t. II, p. 275-474.

WILLIBALD, *Vita sancti Bonifacii*, éd. PERTZ dans les *Mon. Germ.*, *Script.*, t. II, p. 333-354.

§ II. — Sources canoniques, législatives et diplomatiques.

BENOÎT LE LÉVITE, *Capitularia spuria*, éd. PERTZ dans les *Mon. Germ.*, *Leges*, t. II, pars altera, p. 39-159.

Bibliotheca juris canonici veteris. Paris, 1661, 2 vol. in-f°.

BŒHMER-MÜHLBACHER, *Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern*. Insprück, 2e édit., 1899, in-4.

BORETIUS-KRAUSE, *Capitularia regum Francorum* dans les *Mon. Germ.* Hanovre, 1883-1897, 2 vol. in-4.

BRÉQUIGNY-PARDESSUS, *Diplomata, chartæ et instrumenta ætatis merowingicæ*. Paris, 1841-1849, 2 vol. in-f°.

Capitula Angilramni, éd. HINSCHIUS à la suite des *Decretales pseudo Isidorianæ*.

Capitularia regum Francorum, éd. BORETIUS-KRAUSE.

Corpus legum ab imperatoribus romanis ante Justinianum latarum, éd. HAENEL.

Concilia, éd. HARTZHEIM, MAASSEN, MANSI, SIRMOND.

Decreta pontificum romanorum. Cf. au paragraphe précédent, *Codex Carolinus*, *Epistolæ Arelatenses*, *Epistolæ selectæ pontificum*, HADRIEN II, JEAN VIII, Léon IV, NICOLAS Ier.

Decretales pseudo-Isidorianæ, éd. HINSCHIUS.

DENYS LE PETIT (*collection de*) dans la *Bibliotheca juris canonici veteris*, t. I, p. 101-249.

Dionysio Hadriana (*collectio*) dans HARTZHEIM, *Concilia Germaniæ*, t. I, p. 131-235.

Formulæ, éd. ZEUMER.

HAENEL (G), *Corpus legum ab imperatoribus romanis ante Justinianum latarum*. Leipzig, 1857, in-4.

HINSCHIUS (Paul), *Decretales pseudo Isidorianæ et Capitula Angilramni*. Leipzig, 1863, in-8.

Hispana (collectio) éditée par MIGNE dans les œuvres d'ISIDORE DE SÉVILLE, *P. L.*, t. LXXXIV, col. 93-849.

JAFFÉ, *Regesta pontificum romanorum*, 2e édition, revue sous la direction de WATTENBACH par KALTENBRUNNER, EWALD et LŒWENFELD. Leipzig, 1885-1888, 2 vol. in-4.

KRAUSE, voir BORETIUS.

Liber diurnus, éd. de ROZIÈRE.

MAASSEN, *Concilia aevi merovingici*, dans les *Mon. Germ.* Hanovre, 1893, in-4.

MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Florence et Venise, 1757-1798, 31 vol. in-f°.

Notitia provinciarum et civitatum Galliæ, éd. MOMMSEN dans les *Mon. Germ.*, *Auctores antiquissimi*, t. IX, p. 584-613.

PARDESSUS, voir BRÉQUIGNY.

Quesnelliana (collectio) éditée par MIGNE dans les *Œuvres* de *saint Léon le Grand*, *P. L.*, t. LVI, col. 359-747.

ROZIÈRE (Eugène de), *Liber diurnus*. Paris, 1869, in-8.

SIRMOND, *Concilia antiqua Galliæ*. Paris, 1629, 3 vol. in-f°.

ZEUMER, *Formulae* dans les *Mon. Germ.* Hanovre, 1886, in-4.

§ III. — Ouvrages divers.

BORDERIE (A. Le Moyne de la), *Histoire de la Bretagne*. Rennes, 1896-1900, 3 vol. in-4.

BOURGEOIS (Émile), *Le Capitulaire de Kiersy-sur-Oise*. Paris, 1885, in-8.

CALMETTE (Joseph), *La diplomatie carolingienne du traité de Verdun à la mort de Charles le Chauve*. Paris, 1901, in-8 (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, fasc. 135).

DESJARDINS (Ernest), *Géographie de la Gaule romaine*. Paris, 1876-85, 3 vol. in-8.

DUCHESNE (Mgr Louis), *Les origines du culte chrétien*. Paris, 1889, in-8.

— *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*. Paris, 1894-1900, 2 vol. in-8.

— *Wilchaire de Sens, archevêque des Gaules* (dans le *Bulletin de la Société Archéologique de Sens*, t. XVII, p. 15-19).

DÜMMLER (Ernst), *Geschichte des Ostfrænkischen Reiches*, 2e éd. Leipzig, 1887-8, 3 vol. in-8.

FOURNIER (Paul), *La question des Fausses Décrétales* (dans la *Revue historique du droit français et étranger*, 1887, p. 70 et suiv., 1888, p. 103-110).

— *De l'origine des Fausses Décrétales (Congrès scientifique des catholiques*, t. II, 1889, p. 403-420).

FUSTEL DE COULANGES, *Histoire des Institutions politiques de l'ancienne France, La monarchie franque*. Paris, 1888, in-8.

FLOSS (H. J.), *Die Papstwahl unter den Ottonen*. Fribourg, 1858, in-8.

GAMS (père B.), *Series episcoporum*. Ratisbonne, 1873, in-4.

GUÉRARD (B.), *Essai sur le système des divisions territoriales de la Gaule sous les rois des Francs*. Paris, 1832, in-8.

GUNDLACH (Wilhelm), *Der Streit der Bisthümer Arles und Vienne um den Primatus Galliarum* (dans le *Neues Archiv*, t. XIV, 1889, p. 250-342 et XV, 1890, p. 9-102 et 233-291).

Gallia christiana in provincias ecclesiasticas distributa. Paris, 1715-1865, 16 vol. in-f°.

HACKE (Graf C. B. von), *Die Palliumverleihungen bis 1143*. Marbourg, 1898, in-8.

HAHN, *Jahrbücher des frænkischen Reichs* 741-752. Berlin, 1863, in-8.

HAMPE (Karl), *Zum Streite Hincmars von Reims mit seinem Vorgænger Ebo und dessen Anhængern* (dans le *Neues Archiv*, t. XXIII, 1898, p. 180-195).

HAUCK (Albert), *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. I et II, 2e édition. Leipzig, 1898-1903, in-8.

HAVET (Julien), *Questions mérovingiennes*, VII, *Les actes des évêques du Mans* (dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1893, t. LIV, p. 597-692 ; 1894, t. LV, p. 5-61, 306-337).

HEFELE (Mgr. Ch. J.), *Conciliengeschichte*. Fribourg, 1865-1874, 12 vol. in-8.

— Trad. franç. par l'abbé DELARC. Paris, 1869-76, 11 vol. in-8.

HINSCHIUS (Paul), *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland*. Berlin, 1869-95, 5 vol. in-8.

IMBART DE LA TOUR (P.), *Les élections épiscopales dans l'Eglise de France du IXe au XIIe siècle*. Paris, 1891, in-8.

JÉRÔME (abbé L.), *La question métropolitaine dans l'Eglise franque au temps de Charlemagne*. Extrait de la *Revue canonique*, 1897.

KLEINCLAUSZ (Arthur), *L'empire carolingien, ses origines et ses transformations*. Paris, 1902, in-8.

KRUSCH (Bruno), *Reimser Remigius Fœlschungen* (dans le *Neues Archiv*, t. XX, 1895, p. 509-568).

LAPÔTRE (père A.), *L'Europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne, Le pape Jean VIII*. Paris, 1895, in-8.

LESNE (abbé E.), *Hincmar et l'empereur Lothaire* (dans la *Revue des Questions historiques*, 1895, t. LXXVIII, p. 5-58).

LŒNING (Edgar), *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*. Strasbourg, 1878, 2 vol. in-8.

LONGNON (Auguste), *Atlas historique de la France*, texte explicatif. Paris, 1883, in-8.

— *Géographie de la Gaule au VIe siècle*. Paris, 1878, in-8.

LOOFS (F.), *Zur Chronologie der auf die frænkischen synoden des h. Bonifatius bez. Briefe des bonifazischen Briefsammlung*. Leipzig, 1881, in-8.

LURZ (Georg), *Über die Heimat Pseudo Isidors*. Munich, 1898, in-4 (fasc. XII des *Historische Abhandlungen* de HEIGEL et GRAUERT).

LOT (Ferdinand), *Une année du règne de Charles le Chauve* (866) (dans le *Moyen âge*, 1902, p. 393-438).

LOT (Ferdinand), *Note sur la patrie, la date et les auteurs des Fausses Décrétales et des Faux Capitulaires*, Appendice IX des *Etudes sur le règne de Hugues Capet et la fin du Xe siècle*. Paris, 1903, in-8 (*Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes*, fasc. 147).

MAASSEN (Friedrich), *Geschichte der Quellen und der Literatur der canonischen Rechts*. Gratz, 1871, in-8.

MABILLON (dom), *Annales Ordinis Sancti Benedicti*. Lucques, 1739-1745, 6 vol. in-f°.

MÜLLER (A. V.), *Zum Verhæltnisse Nicolaus' I und Pseudo-Isidors* (dans le *Neues Archiv*, t. XXV, 1900, p. 652-663).

NOORDEN (von), *Hinkmar, Erzbischof von Rheims*. Bonn, 1863, in-8.

ŒLSNER (L.), *Jahrbücher des frænkischen Reichs unter Kœnig Pippin*. Leipzig, 1871, in-8.

PARISET (G.), *De primordiis Bituricensis primatiæ*. Nancy, 1896, in-8.

PARISOT (Robert), *Le royaume de Lorraine sous les Carolingiens*. Paris, 1899 in-8.

PFISTER (Christian), *L'archevêque de Metz, Drogon* (*Mélanges Paul Fabre*. Paris, 1902, in-8, p. 101-146).

POUPARDIN (René), *Le royaume de Provence sous les Carolingiens*. Paris, 1901, in-8 (*Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes*, fasc. 131).

RETTBERG (F. W.), *Kirchengeschichte Deutschlands*, Goettingue, 1846-48, 2 vol. in-8.

RICHTER (G.), *Annalen des frænkischen Reichs im Zeitalter der Karolinger*. Halle, 1885-1887, in-8.

SIMSON (B.), *Die Entstehung des pseudo-isidorischen Fælschungen in Le Mans*. Leipzig, 1886, in-8.

SCHRŒRS (H.), *Hinkmar Erzbischof von Reims, sein Leben und seine Schriften*. Fribourg-en-Brisgau, 1884, in-8.

— *Papst Nikolaus I und Pseudo-Isidor* (dans l'*Historisches Jahrbuch*, t. XXV, 1904, p. 1-33).

TARDIF (Adolphe), *Histoire des sources du droit canonique*. Paris, 1887, in-8.

THOMASSIN (Louis), *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, éd. ANDRÉ. Bar-le-Duc, 1864-1867, 7 vol. in-4.

VAISSÈTE (dom), *Histoire générale du Languedoc*, éd. PRIVAT. Toulouse, 1872-1889, 14 vol. in-4.

WEYL (Richard), *Die Beziehungen des Papstthums zum frænkischen Staats-und Kirchenrecht unter den Karolingern*. Breslau, 1892, in-8 (fasc. 40 des *Untersuchungen zur deutschen Staats-und Rechtsgeschichte* de GIERKE).

PREMIÈRE PARTIE

LA RESTAURATION DE LA HIÉRARCHIE ÉPISCOPALE

CHAPITRE PREMIER

LA RUINE DE L'ORGANISATION PROVINCIALE

I

L'organisation provinciale ne se constitue qu'assez tard dans l'Église des Gaules. Au IVe siècle, en Orient, l'évêque de la cité métropole exerçait, dans les limites de la province civile, des droits définis à Nicée [1] et à Antioche [2]. Le concile de Constantinople, adoptant les cadres administratifs créés par Dioclétien, soumettait les métropolitains des diocèses de Thrace, de Pont et d'Asie à l'exarque, c'est-à-dire à l'évêque de la résidence du vicaire impérial [3]. Les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche exerçaient déjà une préséance analogue sur l'épiscopat des diocèses d'Orient et d'Égypte [4]. A la fin du IVe siècle, ces deux évêques et celui de Constantinople qui a constitué peu à

1. *Concile de Nicée*, can. 4, 6 (Mansi, II, 669, 671).
2. *Concile d'Antioche*, can. 9, 11, 14, 19, 20 (Mansi, II, 1312 et suiv.).
3. *Concile de Constantinople*, can. 2 (Mansi, III, 560). Cf. Hinschius, *Das Kirchenrecht*, I, 576.
4. Cf. Hinschius, I, 548, 576.

peu à son profit un ressort plus étendu au-dessus des simples exarques [1], prennent rang immédiatement au-dessous du pontife de Rome. A cette même époque, on ne distingue encore aucun groupement permanent des évêques des Gaules [2].

La trace n'en est perceptible qu'au début du ve siècle. Le concile de Turin [3] est consulté par les évêques des Gaules qui ne savent s'il appartient à l'évêque d'Arles ou à l'évêque de Vienne, d'exercer dans la Viennoise les fonctions de métropolitain. Il est rapporté au même concile que l'évêque de Marseille, en Viennoise, célèbre les ordinations des évêques de la IIe Narbonnaise, dont Aix est la métropole civile [4]. A ces hésitations on reconnaît que l'organisation provinciale est encore embryonnaire, qu'elle fixe depuis peu de temps l'attention des évêques des Gaules.

Le concile décida que le différend entre Arles et Vienne serait tranché en faveur de la cité qui établirait sa qualité de métropole civile [5]. C'était soumettre l'Église gauloise à la règle admise en Orient. Le concile n'y dérogeait même pas en raison des droits traditionnels de l'Église de Marseille. Il était stipulé que son évêque les exercerait jusqu'à sa mort, mais qu'ils ne resteraient pas attachés à son siège [6].

On prévoit pourtant que la règle qui vient d'être formulée ne suffira pas à trancher le litige entre Arles et Vienne. Le concile conseille aux deux évêques de s'en-

1. Cf. HINSCHIUS, *op. cit.* I, 543. Le patriarcat de Jérusalem ne se constitue qu'au ve siècle (p. 545).

2. Cf. L. DUCHESNE, *Fastes episcopaux de l'ancienne Gaule*, I, 89.

3. Entre 400 et 417. Cf. MOMMSEN, Préface à la *Notitia Galliarum* (*Mon. Germ.*, *Auct. antiquiss.*, t. IX, *Chronica Minora*, I, 553).

4. Can. 1 et 2 (MANSI, III, 860 et 861).

5. Can. 2 : « definitum est ut qui ex eis approbaverit suam civitatem esse metropolim, is totius provinciæ honorem primatus obtineat. » MANSI, III, 861). Cf. THOMASSIN, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, I, XL, 10, éd. ANDRE, I, 217.

6. Can. 1 (MANSI, III, 860).

tendre entre eux pour le bien de la paix. Chacun d'eux exercera le droit de visite dans les églises de la province les plus voisines de son siège.

C'est que dans le même temps, Arles devenait la résidence du préfet du prétoire qui évacuait Trèves devant l'invasion [1]. Elle ne pouvait être, dans la hiérarchie ecclésiastique, subordonnée à Vienne qu'elle éclipserait désormais [2]. La sentence conciliaire témoigne exclusivement du souci de donner dans l'organisation ecclésiastique aux cités épiscopales, le rang qu'elles occupent dans l'État romain.

Au ve siècle, la règle observée en Orient avant même le concile de Nicée et qui accorde dans chaque province civile la préséance à l'évêque de la métropole, est appliquée aussi en Gaule [3]. Réserve faite des anomalies qu'entraînèrent, soit la situation exceptionnelle de l'évêque d'Arles [4], soit l'exiguïté de certaines provinces civiles qui ne parvinrent peut-être jamais à l'autonomie ecclésiastique [5], la carte de

1. D'après MOMMSEN (*Auct. antiquiss.*, IX, *Chron. Minora*, I, 553), le transfert a eu lieu entre 390 et 418, probablement en 413, date de la prise de Trèves par les Barbares. Cf. DUCHESNE, *Fastes épisc.*, I, 103.

2. Chacune des deux villes peut donc revendiquer la qualité de métropole. Vienne est la métropole traditionnelle de la Viennoise, l'ancienne capitale du diocèse éphémère des VII provinces. Arles reçoit, dans la célèbre constitution d'Honorius (418), le titre de métropole : « in metropolitana, id est in Arelatensi urbe, incipiant VII provinciæ habere concilium. » (*Corpus legum*, éd. HAENEL, 238). L'application du principe formulé par le concile de Turin devenait embarrassante.

3. En 422, le pape Boniface rappelle à Hilaire de Narbonne qui, sur l'ordre de Zosime, avait cessé d'exercer ses droits métropolitains confisqués par l'évêque d'Arles, les prescriptions du concile de Nicée « per unam quamque provinciam jus metropolitanos singulos habere debere nec cuiquam duas esse subjectas. » (MANSI, IV, 396). Cf. *Fastes épisc.*, I, 109. En 428, Célestin Ier, écrivant aux évêques des provinces de Vienne et de Narbonne, formule la même règle « suo quæque provincia metropolitano contenta sit. » (JAFFÉ, *Reg. pont.*, 369).

4. Léon Ier a opéré d'autorité, entre Arles et Vienne, le partage que le concile de Turin conseillait aux intéressés de faire à l'amiable. Il attribue à Vienne les sièges de Valence, Tarantaise, Genève, Grenoble. (*Epistolæ Arelatenses*, 13, éd. GUNDLACH, *Epist. merow. aevi*, I, 21).

5. Les petites provinces du sud-ouest de la Gaule ont été absorbées dans le ressort des métropolitains d'Arles ou de Vienne. Le règlement de

la Gaule ecclésiastique est celle de la Gaule administrative des derniers temps de l'empire romain. La *Notitia provinciarum* [1] nous donne à peu près exactement, pour le ve siècle, la liste des provinces ecclésiastiques et des sièges épiscopaux [2] attribués à chaque métropole religieuse [3].

Léon Ier attribue la métropole civile de la province des Alpes Grées, Tarantaise, à la province de Vienne (Cf. LONGNON, *Géogr. de la Gaule au VIe siècle*, 182). Zosime avait placé la IIe Narbonnaise (Aix) et même la Ire Narbonnaise (Narbonne) sous l'autorité du métropolitain d'Arles, dont il avait fait son vicaire (*Epist. Arelat.*, 1, éd. GUNDLACH, 6). La Ire Narbonnaise reprit son autonomie. Le pape Boniface n'admet pas que l'évêque d'Arles puisse sacrer l'évêque de Lodève, et ordonne à Hilaire de Narbonne d'exercer ses droits de métropolitain en cette cité (MANSI, IV, 396). Mais Aix et les autres cités de la IIe Narbonnaise restèrent sous la dépendance de l'évêque d'Arles. Les évêques de la province des Alpes-Maritimes (Embrun) assistent, au ve siècle, aux conciles provinciaux tenus par l'évêque d'Arles (Cf. DUCHESNE, *Fastes épisc.*, I, 111). Au ve et au VIe siècle, ni les évêques d'Embrun, ni les évêques d'Aix ne signent au rang des métropolitains. Il est possible seulement qu'au temps de saint Léon, les évêques d'Aix et d'Embrun aient célébré les ordinations épiscopales (Cf. *Fastes épisc.*, I, 115).— Vraisemblablement aussi l'organisation provinciale ne fut pas étendue aux Eglises les plus voisines de la Germanie, dévastées par les barbares dès le début du ve siècle.

1. *Notitia provinciarum et civitatum Galliæ*, publiée, avec variantes des manuscrits, par GUÉRARD, *Essai sur le système des divisions territoriales de la Gaule*, par LONGNON, *Atlas historique de la France*, texte explicatif, 14. MOMMSEN a donné une nouvelle édition critique de la *Notitia* dans le t. IX des *Auct. antiquiss.*, 552.

2. Ce n'est pas à dire que toutes les cités mentionnées par la *Notitia* soient pourvues d'un évêque. M. DE LA BORDERIE (*Histoire de Bretagne*, I, 206) montre par exemple qu'à la fin de l'époque romaine, la Bretagne ne comptait que trois sièges épiscopaux : Nantes, Rennes et Vannes.

3. Cf. DESJARDINS, *Géogr. de la Gaule rom.*, III, 501. De bonne heure on a considéré la *Notitia* des provinces civiles de la Gaule comme un document ecclésiastique. Le plus ancien manuscrit de la *Notitia* (VIe siècle, Bibl. nat., Fonds latin, 12.097), porte en addition interlinéaire mais comtemporaine : « Series episcoporum ». Le manuscrit de Cologne du VIIe siècle fait précéder la liste d'un préambule (éd. MOMMSEN, 584) assez obscur, mais d'où se dégage l'idée que pour éviter toute contestation entre les pontifes, il faudra s'en rapporter à cette liste. (LONGNON, *Texte explicatif de l'Atlas historique*, 14 et 16. Cf. préface de MOMMSEN, *loc. cit.*, p. 554). Il n'est pourtant pas permis de croire, avec MOMMSEN (*loc. cit.*, p. 555), que la *Notitia* est un *laterculus episcopiorum* composé vers l'an 400. Elle a été rédigée à une époque où on songeait à peine à donner aux Églises une organisation provinciale. Si elle avait répondu à une préoccupation d'ordre ecclésiastique, elle aurait enregistré aussitôt les remaniements dus à l'ambition des évêques d'Arles et aurait supprimé les Alpes Grées et Maritimes. MOMMSEN explique par ce but ecclésiastique que seule la première

Établie en Gaule, comme ailleurs, sur le modèle de l'administration romaine, mais à une époque où l'empire était déjà battu en brèche, l'organisation ecclésiastique n'eut pas le temps de s'affermir et de se développer sous le couvert de la paix romaine. Les évêques d'Arles, malgré leur qualité intermittente de vicaires du pontife romain, ne réussirent pas à grouper autour de leur siège l'épiscopat des Gaules [1]. L'institution métropolitaine elle-même, au temps de l'invasion, n'avait pas assez vécu pour reposer sur de fortes traditions. Calquée sur une circonscription civile dont les limites conventionnelles disparaissaient avec les fonctionnaires qui les avaient tracées [2], la province ecclésiastique ne pouvait subsister qu'en vertu de règles purement ecclésiastiques, et à condition que des besoins impérieux rendent son maintien indispensable.

Ces règles existaient. Formulées dans les canons des conciles orientaux, elles sont, dans une certaine mesure, observées en Gaule depuis le début du ve siècle [3]. Elles décident que la surveillance des élections épiscopales et le sacre de l'élu appartiennent au métropolitain de la pro-

cité des Alpes Grées ne soit pas dite métropole dans plusieurs manuscrits (p. 554, 599), mais aucun manuscrit ne donne le titre de métropole à Besançon. (Max. Seq., p. 595) et tous le donnent à Embrun (Alp. Mar., p. 611), et à Aix (IIe Narbonnaise, p. 610). Or, Besançon était métropole ecclésiastique et il semble bien qu'au ve siècle, Embrun et Aix ne l'aient jamais été. Voy. les observations de Mgr DUCHESNE dans le *Bulletin de la Société des Antiquaires de France*, 1892, p. 247-252. Toutefois, en raison de ressemblances qui sautent aux yeux et malgré certaines différences qu'on n'a pas songé à faire disparaître, on a de bonne heure considéré la Notice comme un document intéressant l'organisation épiscopale. Nous verrons plus loin ce qu'on en a pensé au IXe siècle.

1. Cf. DUCHESNE, *Fastes épisc.* I, 106 et suiv. GUNDLACH, *Der Streit der Bisthümer Arles und Vienne um den Primatus Galliarum* (*Neues Archiv*, XIV, 271 ; XV, 238 et suiv.).

2. Le 9e canon d'Antioche établit la convenance du recours à l'évêque métropolitain en observant que toutes les affaires convergent naturellement vers la métropole civile (MANSI, II, 1312). Cette raison de convenance disparut quand il n'y eut plus de gouverneurs romains dans les métropoles.

3. Cf. LŒNING, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, I, 362 et suiv.

vince [1]. Il visite les évêques [2] et les convoque au synode provincial [3]. Le concile de la province s'assemblera deux fois l'an [4] il pourra réformer en appel les sentences rendues par les évêques [5] et sera saisi des causes qui les concernent [6]. Les évêques délibéreront sur toutes les affaires qui intéressent l'ensemble de la province. Sans l'assentiment du métropolitain, ils ne peuvent rien décider qui ne concerne exclusivement leur diocèse, et le métropolitain, de son côté, ne doit prendre que de concert avec eux les décisions qui intéressent la province tout entière [7]. Les évêques ne doivent pas s'éloigner de la province, sans s'être munis de lettres délivrées par le métropolitain [8]. Les règles exigent la conservation des anciens cadres, qu'elles proclament invariables : une décrétale d'Innocent I décide que le droit ecclésiastique ne reconnaîtra pas les démembrements des provinces [9].

Mais ces ordonnances sont faites pour des temps calmes et en vue de l'unité romaine. Elles n'ont pas prévu l'écroulement de tout l'édifice administratif, les partages et les remaniements dus aux hasards des conquêtes et des héritages, le lien de sujétion personnelle de l'évêque au roi

1. *Concile de Nicée*, can. 4 et 6 (Mansi, II, 669). Cf. Lœning, *op. cit.*, I, 413.

2. *Concile de Turin*, can. 2 (Mansi, III, 861). Lœning, I, 419.

3. *Concile d'Antioche*, can. 20 (II, 1316). Lœning, I, 374.

4. *Concile de Nicée*, can. 5 (II, 669) ; *d'Antioche*, can. 20 (col. 1316). Lœning, I, 373). Il s'est tenu, au ve siècle, notamment dans la province de Tours (*Fastes episc.*, II, 245 et suiv.) et dans la province d'Arles (I, 111) un certain nombre de conciles provinciaux.

5. *Concile de Nicée*, can. 5; *d'Antioche*, can. 6 et 20 (col. 1312-6). Lœning, I, 382-385.

6. *Concile d'Antioche*, can. 4 et 14 (col. 1309-13), *de Sardique*, can. 3 et 4 (Mansi, III, 8). Lœning, I, 385-409.

7. *Concile d'Antioche*, can. 9 (II, 1312).

8. *Concile d'Antioche*, can. 11 (II, 1313). Lœning, I, 420.

9. *Lettre à Alexandre d'Antioche* : « Licet, divisis imperiali judicio provinciis, duæ sint metropoles factæ, episcopos tamen duos metropolitanos non esse creandos.... Non esse vere visum est ad mobilitatem necessitatum mundanarum Dei Ecclesiam commutari. » (Mansi, III, 1055; Jaffé, 310). — Le canon 12 du concile de Chalcédoine (Mansi, VII, 376) défend de diviser une province en deux et d'établir deux métropoles.

barbare. Dans ces conditions nouvelles, la sévérité des règles en rend l'application plus difficile. Souvent séparés sous un maître ombrageux de leur métropole, les évêques se passeront d'elle d'autant plus aisément qu'ils sentent moins le besoin de son appui.

Le métropolitain n'a jamais exercé à l'époque romaine un pouvoir personnel et autonome [1]. Il ne possède pas dans la hiérarchie ecclésiastique un rang supérieur à celui des autres évêques [2]. En toutes circonstances nous le voyons, au ve siècle, se concerter avec ses collègues et agir en union avec eux, non pas en son nom propre ni en vertu d'une autorité distincte de la leur. Le même canon qui défend aux évêques de se séparer du métropolitain, interdit à celui-ci de rien faire sans leur participation [3]. En Gaule, l'institution trop récente ne fonctionne encore qu'imparfaitement : il s'en faut que le métropolitain exerce pleinement les quelques prérogatives personnelles que lui reconnaissent les canons [4]. Aussi la métropole n'est devenue en aucune manière un centre religieux autour duquel puissent se serrer les évêques dans le désarroi qui suit la chute de l'empire et l'établissement des Germains. La province ecclésiastique subsistera à l'époque mérovingienne, mais l'attache sera faible, l'action du métropolitain peu sensible. Comme tant d'autres débris du régime

1. Il n'est pas question ici des métropolitains d'Arles dont la situation au ve siècle est très spéciale (Cf. DUCHESNE, *Fastes épisc.*, I, 93 et suiv.) Encore faut-il noter que la *præcipua auctoritas* qui leur est accordée et qu'ils revendiquent, concerne surtout le droit d'ordonner les évêques (Cf. *Epistolæ Arelatenses*, éd. GUNDLACH dans les *Epist. merow. aevi*, t. I, epist. 1, p. 6 ; epist. 2, p. 7; epist. 3, p. 9; epist. 5, p. 11 ; epist. 12, p. 19 ; epist. 13, p. 21).

2. Cf. LŒNING, II, 200.

3. *Concile d'Antioche*, can. 9 (MANSI, II, 1312).

4. LŒNING (I, 362), note l'importance de l'organisation métropolitaine (Bedeutung des Metropoliten-Verbandes), mais il signale seulement la haute portée du fait qu'un groupement permanent se soit établi dans l'épiscopat. Le synode en est en somme la manifestation presque exclusive. Le droit de visite, le droit de délivrer des *litteræ formatæ* ne paraît guère avoir été sérieusement exercé en Gaule (Cf. I 419, 421).

tombé, l'organisation provinciale s'efface à mesure que la barbarie croît, sans qu'il soit possible de déterminer à quel moment elle a cessé d'être et si elle a jamais complètement disparu.

II

La mainmise des rois mérovingiens sur l'Église eut pour effet de détendre encore le lien assez lâche qui unissait les évêques au métropolitain. L'élection des évêques est confisquée par le roi [1]. C'est du palais que sortent la plupart des prélats. Le roi ne cesse pas de les considérer comme des serviteurs, dont il est en droit de réclamer les bons offices et qui ne peuvent résister à sa volonté [2]. Il les convoque en synode [3], donne à leurs décisions valeur légale, si elles lui agréent et moyennant les corrections qu'il lui plaît d'y apporter [4]. Aux métropolitains, il appartient seulement d'apposer les premiers leur souscription au bas des actes du concile royal [5]. La subordination des évêques au monarque ne laisse pas place à l'action du métropolitain.

Dans leurs nombreux partages les rois francs ne tiennent pas compte des circonscriptions ecclésiastiques [6].

1. Cf. FUSTEL DE COULANGES, *La monarchie franque*, 545.

2. GRÉGOIRE DE TOURS (*Hist. Franc.*, X, 19) écrit à propos du procès d'Egidius de Reims: « (episcopi) præceptione regiæ obsistere nequiverunt » (éd. ARNDT, *Script. rerum merov.*, I, 431). Cf. l'histoire du procès de l'évêque de Rouen Prétextat (V, 18, p. 209).

3. *Ibid.*, IV, 17 ; VIII, 20 ; X, 19. Cf. *La monarchie franque*, 563.

4. Cf. plus loin, p. 13 et 14, la comparaison entre les actes du concile de 614 et le capitulaire de la même année.

5. LŒNING (*Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, II, 101 et 102) établit que telle est la règle au VIe et au VIIe siècle. Elle n'est violée qu'au deuxième concile d'Orléans (533) et au premier concile de Clermont (535). L'ordre des signatures du concile de Clichy a été visiblement interverti par le copiste.

6. Au partage de 511, Clodomir ne reçoit de la province ecclésiastique de Tours que la métropole avec le comté d'Angers (Cf. LONGNON, *Géographie de la Gaule au VIe siècle*, 94 et 95). Le Mans appartient à

N'ayant d'autre souci que l'équivalence des portions, ils découpent au gré de leurs convoitises querelleuses les provinces, quelquefois mêmes les diocèses [1]. La mort de l'un d'eux est le signal de nouveaux remaniments. Les évêques politiquement séparés de leur province traditionnelle, sont sous la dépendance exclusive de leur souverain. Un roi peut, avec l'assentiment des autres rois, convoquer les évêques des royaumes voisins [2], mais le métropolitain d'une province partagée entre plusieurs rois ne peut librement réunir les évêques en synode. Ceux-ci prennent excuse, pour ne pas paraître, de leur sujétion à un autre roi [3]. Il est vraisemblable que les rois songèrent même à soustraire définitivement leurs évêques à l'obédience d'un métropolitain étranger. Lorsque Sigebert érige un évêché à Châteaudun, il fait sacrer l'évêque par le métropolitain de Reims [4]. Si les partages n'ont pas entraîné une dissolution brusque de l'organisation hiérarchique, c'est à

Childebert ainsi que la péninsule armoricaine (p. 109 et 110). A la mort de Clodomir, Angers passera à Théodoric, Tours à Clotaire. Théodoric n'a reçu de la province de Reims que la métropole (p. 101), Amiens appartient à Childebert (p. 109), et sans doute Beauvais (p. 114). Le reste de l'ancienne Belgica IIa fait partie du lot de Clotaire. Il serait facile et superflu de multiplier les exemples.

1. Sur ce terrain du moins, les rois durent reculer devant l'attitude énergique des évêques. En 540, Childebert tente d'ériger un évêché à Melun dans la partie du diocèse de Sens rattachée à son royaume. L'évêque de Sens, qui dépend de Théodebert, menace d'excommunier quiconque prendrait part à l'élection de l'intrus et d'appeler à son aide le pape et un concile (Cf. la lettre de Léon, évêque de Sens, à Childebert (*Historiens de France*, IV, 60). — En 573, le concile de Paris reçoit la plainte de l'évêque de Chartres, Pappolus, à la juridiction duquel le Dunois vient d'être soustrait par un soi-disant évêque, sur l'ordre de Sigebert qui a Châteaudun dans son lot (MAASSEN, *Concilia aevi merovingici*, 147). Le synode adresse une lettre de blâme au métropolitain de Reims qui a ordonné la créature de Sigebert et invite le roi à abandonner son entreprise (MAASSEN, 150). A la mort de Sigebert, l'évêque est destitué ; il réclame inutilement en 583 auprès de Gontran (GRÉGOIRE DE TOURS, *Hist. Franc.*, VII, 17, éd. ARNDT, 301).

2. Cf. LŒNING, II, 133.

3. *IIIe concile d'Orléans*, can. 1 (MAASSEN, *Conc. aevi merov.*, 73).

4. *Lettre synodale du concile de Paris* (MAASSEN, 150). Le diocèse de Chartres, dont le Dunois fait partie, appartient à la province de Sens.

leur instabilité même qu'il faut l'attribuer. La durée de ces royaumes fut trop éphémère, pour qu'un groupement nouveau d'évêques soumis à une même lignée royale, eût le temps de se constituer.

Les rois passent délibérément au-dessus des règles lorsque la conquête leur livre un évêché dépendant d'une métropole étrangère au pays des Francs. Toulouse, cité épiscopale de la première Narbonnaise est rattachée, sitôt conquise en 508, à la province ecclésiastique de Bourges [1]. L'évêché d'Alais, démembré du diocèse wisigothique de Nîmes (province de Narbonne), est joint à la même province [2]. En 538, Théodebert s'empare d'Uzès (province de Narbonne) ; l'Église d'Uzès est placée sous la dépendance d'Arles aussitôt que Vitigés a livré aux Francs cette métropole [3]. Il est interdit aux cités introduites dans l'empire franc d'entretenir des rapports religieux avec une métropole étrangère. Les évêques sont les sujets d'un roi, leur Église et leur personne ne doivent appartenir qu'à lui [4].

Cet assujettissement de l'épiscopat à un roi barbare et les abus qui en étaient la suite naturelle, auraient du soulever des protestations de la part d'évêques soucieux des anciennes règles. Il ne paraît pas qu'elles aient été bien vigoureuses. Grégoire de Tours, qui n'était pas le moins éclairé des évêques de son temps, trouve l'ingérence royale très légitime.

Il était cependant une occasion où les réclamations

1. *Histoire de Languedoc*, éd. PRIVAT, I, 554.

2. LONGNON, *Géographie de la Gaule au VIe siècle*, 186.

3. LŒNING, *Gesch. des deutsch. Kirchenr.*, II, 121. De même lorsque Gontran obtint des Lombards la cession de la Maurienne, il l'érige en diocèse aux dépens de l'évêque de Turin et la rattache vraisemblablement à la province de Vienne. Cette conjecture s'appuie sur l'attribution déjà faite de Tarantaise à la Viennoise, la province des Alpes Grées ayant perdu son autonomie (Cf. LŒNING, 119 et 120).

4. *Lettre du concile de Clermont à Théodebert* : « Cultoris vestri, eclesiarum vestrarum episcopi. » (MAASSEN, *Conc. aevi merov.*, 71). Cf. DIDIER DE CAHORS, *Epist.* éd. ARNDT, 17 (*Epist. merow. aevi*, I, 212).

pouvaient se produire sans danger et où il eût été difficile de se taire. Au VIe et VIIe siècle, il se tint un très grand nombre de conciles, en raison même de l'union très étroite de l'épiscopat et de la royauté. Il est d'ailleurs certain qu'en dépit de la dépendance des évêques à l'égard du roi, l'assemblée était libre [1]. Le roi ne se croyait pas tenu d'accepter ce qu'elle décidait, mais il ne paraît pas avoir gêné ses délibérations. On relisait dans le concile les anciens canons. Les évêques estimaient que le premier devoir d'un concile était de décréter le retour aux règles établies par les conciles antérieurs [2]. Il ne leur échappait point que l'immixtion du roi dans les affaires de l'Église était souvent en contradiction flagrante avec l'ancien droit. A cette intervention du pouvoir séculier qu'il ne fallait pas songer à combattre de face, il convenait d'opposer discrètement l'autorité disciplinaire, établie par les canons, du métropolitain et du synode provincial.

A maintes reprises les évêques paraissent y songer sérieusement. Les actes des conciles mérovingiens, s'ils ne subissaient le contrôle fourni par l'*Historia Francorum* et les autres sources de l'histoire mérovingienne, pourraient donner l'illusion que jamais le pouvoir du métropolitain n'a été plus unanimement reconnu. La règle était rappelée sans cesse parce qu'on l'oubliait toujours.

Le métropolitain, déclare le troisième concile d'Orléans, ne doit être ordonné que par un autre métropolitain et, s'il est possible, en présence de tous les évêques de la province [3]. Le même concile, reproduisant une décision du

1. Cf. *La monarchie franque*, 565.

2. Le préambule des actes rappelle les anciennes ordonnances. *Concile de Châlons* : « Priscis quidem canonibus nuscetur institutum. » (MAASSEN, *Conc. aevi merov.*, 208). Les canons des conciles se réfèrent aux anciennes prescriptions et les renouvellent en bloc. *Ier concile de Paris*, can. 8 : « Et quia in aliquibus rebus consuetudo prisca neglegitur ac decreta canonum violantur, placuit juxta antiquam consuetudinem ut canonum decreta serventur. » (MAASSEN, 144). Cf. *Ve Concile de Paris*, can. 1 (MAASSEN, 186).

3. Can. 3 (MAASSEN, 73).

deuxième concile d'Orléans [1], réserve l'élection du métropolitain aux évêques provinciaux, avec le consentement du clergé et du peuple, « car il est juste, comme l'a décrété le siège apostolique, que celui qui est établi sur tous soit choisi par tous » [2]. Le synode d'Arles de 554 décide que les évêques de la province se conformeront désormais à certains usages liturgiques de la métropole [3]. Si un dissentiment s'élève entre les évêques, ils doivent se contenter du jugement rendu par le métropolitain [4]. Un évêque est-il coupable, c'est devant le métropolitain que la plainte sera déposée. Celui-ci instruira l'affaire et rendra la sentence [5]. A son appel les évêques se réuniront dans la cité qui a élu un nouveau pontife pour prendre part au sacre [6]. Chaque année le métropolitain les assemblera en synode [7] dans la province et au lieu qu'il aura choisi [8].

1. Can. 7 (MAASSEN, *Conc. aevi merov.*, 62).

2. Can. 3 (MAASSEN, 73).

3. Can. 1 « non aliter nisi ad formam Arilatensis ecclesiæ » (MAASSEN, 118). Ce canon est une application d'une décision du concile d'Epaone (517) can. 27 : « ad celebranda divina officia ordinem quem metropolitani tinent, provinciales ipsorum observare debebunt » (*Auct. antiquiss.*, VI, Pars poster., 171). Le concile d'Arles, étant purement provincial, ne légifère pas pour d'autres Églises ; mais ces décisions témoignent d'une tendance générale à établir des liens plus étroits entre la métropole et les cités épiscopales.

4. *IIe concile de Lyon*, can. 1 (MAASSEN, 139) ; *Ve concile de Paris*, can. 13 (*ibid.*, 189).

5. *Ve concile d'Orléans*, can. 17 (MAASSEN, 106). Si l'accusateur est quelque puissant, il n'appartient pas davantage aux tribunaux publics de juger la cause; elle est réservée au métropolitain (*IIe concile de Mâcon*, can. 9, *ibid.*, 168).

6. *Concile d'Epaone*, can. 1 (*Auct. antiquiss.*, VI, Pars poster., 167) ; *IIe concile d'Orléans*, can., 1 (MAASSEN, 62).

7. *IIe concile d'Orléans*, can. 2 (MAASSEN, 62) ; *IIIe concile d'Orléans*, can. 1 (p. 73); *IVe concile d'Orléans*, can. 37 (p. 95); *Ve concile d'Orléans*, can. 23 (p. 108). Sur ce point, la règle ancienne prescrivant la réunion de deux synodes par an (can. 20 d'Antioche, MANSI, II, 316; can. 5 de Nicée, *ibid.*, col. 670) a fléchi. Cependant, le *IIe concile de Tours*, can. 1, (p. 122) prescrit encore deux synodes par an.

8. *IIe concile de Tours*, can. 1 (MAASSEN, 122). Les infirmités ne le dispensent pas de remplir ce devoir, il devra en pareil cas convoquer les évêques dans sa métropole (*IIIe concile d'Orléans*, can. 1, p. 73). S'il laisse écouler deux ans sans se conformer à cette règle, il lui sera interdit pendant un an de dire la messe (*ibid.*).

De leur côté les évêques ne pourront se dispenser de paraître au synode. Ils ne s'excuseront pas sous prétexte d'un ordre du roi [1]. Le concile d'Orléans de 538 nous indique la source du mal dont prudemment il fait porter la responsabilité aux évêques : ils ne pourront plus justifier leur absence en alléguant qu'ils appartiennent à un autre royaume [2].

Le règlement des élections épiscopales est plus délicat encore. Les conciles rappellent avec une constance qui nous avertit de l'inutilité de leurs prescriptions, les règles qui exigent l'élection par le peuple avec l'aveu du métropolitain et réservent à celui-ci le sacre de l'élu [3]. Le concile d'Orléans de 549 se borne, en reconnaissant les droits du roi, à mettre en regard ceux de l'église vacante, du métropolitain et des évêques de la province [4]. Plus hardis, les évêques du troisième concile de Paris (556-573) déclarent qu'il faut restaurer les anciennes règles, que ce sera l'élection du peuple et du clergé, la volonté du métropolitain et des évêques, non plus l'ordre royal qui décidera du choix d'un évêque [5]. Mais ni les concessions des évêques, ni l'attaque de front n'enrayèrent l'arbitraire royal.

En 614, à l'issue d'un concile tenu à Paris, le roi promulgue dans un édit les décisions des évêques, mais il leur fait subir des retouches. Aux termes du canon conciliaire, l'évêque est élu par le métropolitain, qui doit aussi le sacrer, par les évêques de la province, par le clergé et le peuple de la cité. S'il n'y a pas eu élection du métropolitain et consentement des clercs et des laïques,

1. *IIe concile de Tours*, can. 1 (MAASSEN, *Conc. aevi merov.*, 122).

2. *IIIe concile d'Orléans*, can. 1 (MAASSEN, 73).

3. *Concile d'Auvergne*, can. 2 (MAASSEN, 66) ; *IIIe concile d'Orléans*, can. 3 (p. 74); *Ve concile d'Orléans*, can. 10 (p. 103); *IIIe concile de Paris*, can. 8 (p. 144) ; *Ve concile de Paris*, can. 2 (p. 186).

4. *Ve concile d'Orléans*, can. 10 (MAASSEN, 103). Cf. FUSTEL DE COULANGES, *La monarchie franque*, 546.

5. *IIIe concile de Paris*, can. 8 (MAASSEN, 144).

l'ordination sera réputée nulle [1]. L'insistance du concile à réserver non seulement le sacre, mais le choix de l'évêque au métropolitain assisté de ses comprovinciaux, mérite attention, aussi bien que le silence gardé sur les droits du roi. Mettons en regard l'article correspondant du capitulaire royal. Il reconnaît le droit électoral du clergé et du peuple, ajoute que l'élu ne pourra être institué qu'en vertu d'un ordre du roi, mais il a supprimé l'intervention dans l'élection du métropolitain et des évêques. Le métropolitain ne garde qu'une prérogative : le sacre de l'élu [2].

De tous les droits réservés au métropolitain par la législation touffue des conciles mérovingiens, il semble en effet n'avoir exercé régulièrement que celui-là. Encore ne procède-t-il au sacre qu'après en avoir reçu l'ordre du roi. Une formule de Marculf notifie au métropolitain le choix du roi, lui enjoint de réunir les évêques de la province et de bénir l'élu [3]. En 587, l'Église de Cambrai demande au roi Childebert de lui donner Géry pour évêque. Le roi y consent et ordonne au métropolitain de Reims Egegius de se transporter à Cambrai pour y sacrer l'évêque [4]. Lorsque l'usurpateur Gundowald, maître de

1. Can. 2 : «... ille debeat ordinari quem metropolitanus, a quo ordinandus est, cum conprovincialibus suis, clerus vel populus civitatis illius... elegerent. Quod si aliter aut potestatis subreptione aut quacumque neglegentia, absque electione metropolitani, cleri consensu vel civium fuerit in ecclesia intromissus, ordinatio ipsius secundum statuta patrum, irrita habeatur. » (MAASSEN, *Conc. aevi merov.*, 186).

2. *Chlotharii II. Edictum*, 1 : « Episcopo decedente, in loco ipsius qui a metropolitano ordinari debeat cum provincialibus, a clero et populo eligatur ; si persona condigna fuerit, per ordinationem principis ordinetur. » (BORETIUS, *Capitularia*, I, 21). Cf. *La monarchie franque*, 619.

3. L. I, *Form.* 6 : « Ipsum, ut ordo postolat, benedici vestra sanctitas non moretur et junctis vobiscum vestris cumprovintialibus, ipsum..... ponteficem consecrare,.... debeatis. » (ZEUMER, *Formulæ*, 46). — Une autre formule de Marculf (I, 5) relative à l'institution des évêques faisait peut-être double emploi avec celle-ci (Cf. *La monarchie franque*, 556). Elle était plutôt, croyons nous, adressée à de simples évêques quand l'élu était un métropolitain « ordinamus ut cum caterva ponteficum ad quos... scribta pervenit, ipsum.... benedici vestra industria studiat. » (ZEUMER, 46).

4. *Vita Gaugerici* (éd. KRUSCH, *Script. rerum merov.*, III, *Passiones, vitæ sanctorum*, 654).

l'Aquitaine, veut installer un évêque de son choix à Dax, c'est au métropolitain de Bordeaux que revient l'honneur compromettant de le sacrer. Berctram, prétextant un mal d'yeux, délègue à cet effet l'évêque de Saintes [1]. Le roi Gontran ne s'y laisse pas tromper et reproche à l'un et à l'autre leur trahison [2].

Cette règle si bien établie [3] devait fléchir pourtant, elle aussi, devant le caprice royal. Dans les dernières années du règne de Clotaire Ier, l'évêque de Saintes, Emerius, est ordonné en vertu d'un *decretum* royal par un autre que son métropolitain. Grégoire de Tours nous en dit la raison qu'il ne faut pas chercher bien loin ; c'est seulement parce que le métropolitain n'était pas présent [4]. Le roi ne contrarie pas de parti pris les évêques des métropoles dans l'exercice de leur privilège, mais il se soucie trop peu des règles pour admettre que le sacre d'un favori soit différé parce que le métropolitain n'est pas là. Après la mort de Clotaire, le métropolitain de Bordeaux, Léontius, chasse l'évêque qu'il qualifie d'intrus et choisit avec les évêques de la province un candidat qu'il envoie à Caribert. Mais c'est en vain que l'élu du métropolitain invoque auprès du roi la sanction des canons. Caribert réplique que Clotaire a laissé des fils pour faire respecter ses volontés, exile l'usurpateur du siège de Saintes, rétablit l'évêque déposé et condamne Léontius à une amende [5]. En 571, Sigebert, à l'exemple de son père et

1. Grégoire de Tours (*Hist. Franc.*, VII, 31, éd. Arndt, 312).

2. *Hist. Franc.*, VIII, 2 (p. 327).

3. A plus forte raison les évêques reconnaissent-ils au métropolitain ce privilège. L'évêque de Nantes, Félix, veut assurer à son neveu la possession de son siège après sa mort. Il s'assure du consentement des évêques voisins, mais ne croit pas pouvoir leur demander d'ordonner son parent. Celui-ci va prier Grégoire de Tours de venir le sacrer. Le métropolitain refuse de se prêter à cette violation des règles et, à la mort de Félix, le roi donne l'évêché à un autre candidat. (*Hist. Franc.*, VI, 15, p. 258 et 259).

4. IV, 26 (p. 161).

5. *Ibid.*

par affection pour le nouvel évêque de Clermont, décide qu'on ne s'en tiendra pas à la rigueur du droit et que la cérémonie du sacre se fera à Metz en sa présence [1]. Lorsque deux ans plus tard il fonde un évêché dans le Dunois aux dépens du diocèse de Chartres, il ne s'adresse pas au métropolitain de Sens qui n'est pas son sujet. Le métropolitain de Reims consacre, sur son ordre, l'évêque que le roi a choisi [2]. La règle canonique qui confie l'institution d'un évêque au métropolitain de sa province s'est faussée sous la main brutale des rois barbares.

Ce n'est pas seulement la prérogative du métropolitain qui est atteinte, on voit disparaître aussi le synode provincial et avec lui cette entente, cette action commune qui fut la loi de l'ancienne organisation provinciale. Les prescriptions relatives à la tenue régulière des synodes provinciaux ne sont pas observées. Un roi mérovingien, habitué à convoquer lui-même indistinctement tous les évêques de son royaume et à traiter avec eux les intérêts religieux dont il estime avoir la garde, devait voir de

1. Grégoire de Tours, (*Hist. Franc.*, IV, 85, éd. Arndt, 170). Les canons demandent que l'évêque soit sacré dans la cité qui l'a élu (*IVe concile d'Orléans*, can. 5, Maassen, 88). Il est à peu près certain que cette dérogation se complique ici de l'absence du métropolitain qui, n'appartenant pas au royaume de Sigebert, ne se trouvait sans doute pas au palais. Bourges, métropole de Clermont, fait partie du royaume de Gontran (Longnon, *Géogr. de la Gaule au VIe siècle*, 126). En 553, Théodebald a déjà fait sacrer un autre évêque de Clermont à Metz. (*Hist. Franc.*, IV, 7, Arndt, 146). Le partage de 511 avait donné à son aieul Théodoric toute la province de Bourges, sauf la métropole, qu'il a enlevée à Childebert entre 533 et 534 (Longnon, *op. cit.*, 104 et 106). Cependant, bien que tout le pays appartînt à Théodebald, il est très vraisemblable qu'il n'a pas réuni à Metz les évêques de la province de Bourges qui venaient de procéder à Clermont à une élection sans consulter le roi et en s'autorisant de sa jeunesse. (*Hist. Franc.*, IV, 6). La phrase très vague de Grégoire de Tours marque que Théodebald a convoqué des évêques quelconques, et s'il s'agissait des provinciaux de Bourges, l'historien ne manquerait pas de nous rapporter la semonce que leur aurait adressé le roi au préalable (Cf. le récit de l'entrevue du débonnaire Gontran avec Berctram, VIII, 2). S'il ne signale pas ici la violation d'une règle, c'est que Grégoire de Tours est très respectueux des droits du roi et n'hésite pas à leur donner la préférence quand il s'agit de l'élection des évêques.

2. Cf. plus haut, p. 9, n. 1.

mauvais œil des assemblées régulières où le métropolitain invite, sans souci des droits des rois et des limites des royaumes, les évêques de sa province partagée peut-être entre plusieurs rois. Nous avons entendu un concile se plaindre que des ordres royaux empêchent les évêques de se rendre au synode. S'ils appartenaient à divers royaumes, plusieurs jugeaient l'excuse suffisante et il est vraisemblable que les rois ne se faisaient pas faute de la leur suggérer [1]. Au VIIe siècle, Sigebert II interdit un synode provincial convoqué dans une ville de ses États par le métropolitain de Bourges [2]. La province est divisée entre Clovis II et Sigebert. Celui-ci ne veut pas permettre que des évêques étrangers viennent conférer avec les évêques de son royaume, ni autoriser par cet exemple ses évêques à se transporter à leur tour dans un royaume voisin [3]. Peut-être les synodes provinciaux ont-ils cessé à cette date; peut-être se sont-ils encore réunis obscurément. Le roi seul donne une sanction effective aux canons des conciles. Les décisions du synode provincial qui n'est pas convoqué par le roi, étant privées de cette sanction, restent lettre morte. Les synodes disparaissent, condamnés sinon par la malveillance des rois, du moins par leur propre impuissance [4].

1. Cf. plus haut, p. 13.

2. DIDIER DE CAHORS, L. II, *Epist.* 17, éd. ARNDT, *Epist. merow. aevi*, I, 212.

3. Cf. LŒNING, *Gesch. des deutsch. Kirchenr.*, II, 206, 207. La défense aurait eu une portée générale. Sigebert interdisait de tenir désormais un synode provincial sans son autorisation. Cette conjecture émise par Lœning concorde bien avec les faits signalés au troisième concile d'Orléans.

4. Nous n'avons aucun renseignement sur la tenue de synodes provinciaux au VIIe et au VIIIe siècle. Au VIe siècle déjà, la rareté des indications nous laisse soupçonner que la règle du concile annuel n'a jamais pu s'établir. Nous avons les actes d'un synode provincial tenu dans la province d'Eauze (Novempopulanie), en 551 (MAASSEN, *Conc. aevi merov.*, 113), d'un autre concile provincial d'Arles en 554 (p. 118). Une lettre des évêques de la province de Tours témoigne de la réunion d'un synode en 567 (p. 136). C'est peu en face des nombreux conciles réunis par convocation royale. Ceux-ci sont fréquents encore au VIIIe siècle.

Ce serait une erreur de croire que les évêques se soient franchement émus de la ruine de l'organisation provinciale. Promus à leur siège par des procédés souvent peu réguliers, grâce à la faveur du roi dont ils attendent encore de riches donations et des privilèges pour leur Église, ils ne se sentaient pas disposés à entrer en conflit avec lui afin de restaurer au-dessus d'eux un pouvoir disciplinaire énergique [1]. Au sein des conciles ils élevaient la voix en faveur des règles; sortis de l'assemblée, ils ne songeaient plus à arrêter les empiétements du roi et à restaurer la discipline en se serrant autour de leurs métropolitains.

Ce n'est pas qu'ils aient ressenti et manifesté à leur égard des sentiments de jalousie, de défiance ou de révolte. Nous ne voyons pas au VIe siècle qu'un métropolitain et les évêques de sa province soient jamais entrés en contestation au sujet de leurs droits et de leurs devoirs respectifs. Le privilège du métropolitain ne lui conférait pas de pouvoir personnel ; les évêques de sa province étaient ses collègues et non ses subordonnés [2]. Lorsque les conciles du VIe siècle définissent les droits électoraux du métropolitain, ils ont soin de placer près de lui dans l'exercice de ses droits les évêques de sa province [3]; la mention, lorsqu'elle est absente, doit être presque toujours sous-entendue. Le métropolitain est saisi des accusations dirigées contre les évêques, mais il les examine avec le concours de ses collègues, le plus souvent dans l'assemblée synodale, et il est lui-même jugé, lorsqu'une plainte est portée contre lui, par le synode [4]. Les rois qui parfois prétendent juger eux aussi les évêques, ne croient pas que le

1. Cf. Lœning, II, 209.

2. *Ibid.*, p. 200.

3. *Ve concile d'Orléans*, can. 3 (Maassen, 101), can. 10 (p. 103); *IIe concile de Lyon*, can. 1 (p. 139); *Ve concile de Paris*, can. 1 et 13 (p. 186 et 189).

4. *Ve concile d'Orléans*, can. 17 (p. 106). Cf. Lœning, II, 208.

métropolitain d'Arles lui-même soit exempt de leur juridiction [1] en sa qualité de vicaire du pontife romain [2]. Le concile de Mâcon a si peu de foi en l'autorité personnelle du métropolitain qu'il prévoit le cas où une cause épiscopale sera trop délicate pour être réglée par lui. Il devra s'adjoindre deux évêques, et, s'ils ne peuvent prononcer, le synode rendra l'arrêt [3]. Grégoire de Tours nous rapporte comment fut jugé un différend entre les évêques de Cahors et de Rodez. Le métropolitain s'est rendu à Clermont pour prononcer la sentence, mais il a réuni autour de lui les autres évêques de la province de Bourges [4]. Lorsque l'évêque de Bordeaux est appelé en sa qualité de métropolitain pour rétablir la paix dans le monastère de Sainte-Radegonde, il ne se met en route qu'avec les évêques comprovinciaux [5]. Le droit et l'usage subordonnent au concours des évêques l'exercice des prérogatives des métropolitains.

Ce n'est pas non plus qu'un autre pouvoir se soit élevé en les abaissant. Les liens qui unissaient l'Église des Gaules à la papauté au ve siècle se sont fort relâchés [6].

1. Une sentence prononcée par le métropolitain en synode, n'est irrévocable que si le roi la tient pour telle. En 567, les évêques du royaume de Gontran déposent les évêques de Gap et d'Embrun. Mais les deux évêques savent le roi bien disposé pour eux. Ils obtiennent de lui la permission d'aller à Rome et en rapportent l'ordre de les réintégrer. Gontran s'empresse de le faire exécuter (GRÉGOIRE DE TOURS, *Hist. Franc.*, V, 20, éd. ARNDT, 217). Le procès de Prétextat (V, 18, p. 209), le jugement auquel est soumis Grégoire de Tours (V, 49, p. 241), montrent que le roi ne se privait pas d'influer sur les décisions du tribunal et les dictait au besoin par la terreur.

2. PÉLAGE (*Epist. Arelat.*, 52, éd. GUNDLACH, 76) proteste contre cette atteinte portée au privilège de son vicaire.

3. *IIe concile de Mâcon*, can. 9 (MAASSEN, 168). Il résulte pourtant de ce canon, qu'un métropolitain peut, dans certains cas, juger à lui seul une accusation portée contre un évêque.

4. *Hist. Franc.*, VI, 38, éd. ARNDT, 278.

5. *Hist. Franc.*, IX, 41 (p. 398); X, 15 (p. 425).

6. Cf. HINSCHIUS, *Das Kirchenrecht*, II, 5 et WEYL, *Die Beziehungen des Papstthums zum fraenkischen Staats-und Kirchenrecht unter den Karolingern*, 53.

Les évêques d'Arles n'exercent au VIe siècle que d'une manière intermittente et seulement dans l'un des royaumes francs, les fonctions de vicaire du siège apostolique [1]. Ce titre, qu'ils ne reçoivent plus au siècle suivant, ne leur méritait même pas le premier rang dans les conciles nationaux [2].

L'évêque de Lyon semble bien avoir eu une préséance au VIe siècle sur les autres évêques des États francs, mais elle ne se manifeste que par le premier rang qui lui est réservé dans les conciles [3] et l'attribution du titre de patriarche à Priscus et à Nicétius [4].

Les métropolitains ne paraissent avoir défendu leurs prérogatives qu'avec mollesse et n'ont mis aucun empressé à les étendre. Dans les rares occasions où l'épiscopat fait montre d'indépendance, on ne voit pas qu'il ait marché à la suite des métropolitains. Lorsqu'en 554, les évêques veulent faire choix d'un évêque à Clermont sans consulter le roi qui est un enfant, Grégoire de Tours ne nous dit même pas que le métropolitain soit présent ni qu'il ait revendiqué ses droits. [5] Une seule fois nous apprenons que l'évêque d'une métropole s'est élevé contre une violation de son privilège [6]. Le récit nous en est fait par Grégoire de Tours, qui, lui aussi, est un évêque métropolitain. Nous nous attendons à le voir prendre à cœur la

1. Cf. LŒNING, *Gesch. des deutsch. Kirchenr.*, II, 76-78, DUCHESNE, *Fastes épisc.*, I, 137-139.

2. LŒNING, II, 79.

3. Priscus de Lyon signe le premier au *Ier concile de Mâcon* (MAASSEN, 160); *IIIe concile de Lyon* (p. 154); *IIe concile de Mâcon* (p. 172).

4. Priscus est dit patriarche dans les actes du *Ier concile de Mâcon* (MAASSEN, 164). Nicétius est appelé patriarche par GRÉGOIRE DE TOURS, V, 20 (éd. ARNDT, 217) Cf. DUCHESNE, *op. cit.*, I, 138.

5. *Hist. Franc.*, IV, 6, 7. De même à Uzès lorsqu'un candidat présenté par Dinamius qui prend le titre de rector Provinciæ, est préféré à celui du roi, Grégoire de Tours nous dit seulement que les évêques de la province se sont réunis (VI, 7). Il est très vraisemblable que le métropolitain est présent, mais le narrateur ne songe pas à le distinguer des autres évêques.

6. Cf. plus haut, p. 15.

cause de son collègue, protester contre l'atteinte portée aux prérogatives de tous les métropolitains. Il fait suivre le récit de la tentative infructueuse de Léontius et de sa condamnation à une amende, de ce simple commentaire : « Ainsi a été vengée l'injure faite au roi [1]. » Les métropolitains ne sont pas soutenus par les évêques, mais ils ne se défendent pas eux-mêmes et abandonnent leur autorité sans combat.

L'affaiblissement de l'organisation provinciale se trahit dès le VIe siècle par l'incertitude et l'instabilité des ressorts. Les limites de la province de Vienne, celles de la juridiction de l'évêque d'Arles, subissaient le contrecoup des luttes entre Francs, Burgundes et Goths [2]. La province de Bourges s'étend avec les armes franques [3]. Eauze, qui, en 573, garde encore le rang d'une métropole, apparaît déchue en 585 au profit de Bordeaux [4]. Subitement elle reprend cette qualité au commencement du VIIe siècle [5].

1. *Hist. Franc.*, IV, 26, éd. ARNDT, 161.

2. Cf. DUCHESNE, *Fastes épisc.*, I, 132 et suiv., 207. Uzès (province de Narbonne) est rattachée à Arles après la cession du pays d'Arles aux Francs. (*Ibid.*, 289, 290 et LŒNING, II, 121). Lorsque les Ostrogoths abandonnent Maurienne aux Francs, ceux-ci rattachent cette localité, dont ils font un siège épiscopal, à la métropole de Vienne (*Gallia christiana*, XVI, 611 et 613).

3. Le siège de Toulouse est annexé à cette province en 508 (Cf. *Histoire du Languedoc*, éd. PRIVAT, I, 554). L'évêque de Lodève parait au concile de Clermont en 535 ; en 589, il est au concile de Tolède où Reccared a réuni tous les évêques de son royaume (LŒNING, II, 122).

4. Cela résulte du droit reconnu à l'évêque de Bordeaux de sacrer l'évêque de Dax (*Hist. Franc.*, VII, 31, éd. ARNDT, 312).

5. M. LONGNON (*Atlas hist.*, p. 35, n. 1), a remarqué qu'en 614, l'évêque d'Eauze signe immédiatement après l'évêque de Reims et les autres métropolitains (MAASSEN, 194) : de même au concile de Clichy (626-627) (MAASSEN, 201). Au concile de Bordeaux (663-675), il prend, comme les évêques de Bourges et de Bordeaux, le titre de métropolitain (MAASSEN, 215). M. LONGNON avait admis (*Geog. de la Gaule au VIe siècle*, 180, 187) qu'Eauze avait cessé d'être métropole vers 580, pour recouvrer son autonomie seulement au IXe siècle; il parait conclure des faits ci-dessus mentionnés qu'Eauze a toujours gardé son rang (*Atlas hist.*, p. 35, n. 1), mais l'interprétation du passage de Grégoire de Tours (VII, 31) nous parait sûre et il faut admettre qu'Eauze a perdu quelque temps son privilège.

Embrun et Tarantaise restent absorbées par les provinces voisines d'Arles et de Vienne [1], L'évêque de Mayence signe parmi les simples évêques [2]. Besançon ne paraît pas avoir davantage la qualité de métropole [3]. L'ancienne *Maxima Sequanorum* ne semble même pas avoir été soumise à la juridiction d'une métropole voisine. En 614, en effet, l'évêque élu à Constance [4], est consacré dans cette cité par les évêques d'Augsbourg et de Spire [5]. Dans les régions extrêmes de l'empire franc qui avoisinent la Germanie, il n'y a pas trace d'organisation provinciale.

Au cœur des États francs, le rôle du métropolitain est tellement amoindri, qu'au VIIe siècle, il n'est plus fait mention de ses droits, dans les cas où ils étaient auparavant le plus expressément réservés. On s'occupe encore dans deux conciles du VIIe siècle de réglementer l'élection des évêques. Ces assemblées déclarent que l'élection doit appartenir au clergé et au peuple de l'Église et aux évêques de la province [6]; elles ne songent pas à faire une place à part au métropolitain [7].

1. Cf. plus haut, p. 3, n. 5.

2. *Concile de Reims de 627-630* (MAASSEN, *Conc. aevi merov.*, 203). C'est la seule mention d'un évêque de Mayence dans les conciles mérovingiens (Cf. LŒNING, II, 103, 104).

3. L'évêque de Besançon signe également parmi les évêques de second rang (Cf. LŒNING, II, 169).

4. Le diocèse de Constance occupant le territoire de la cité de Windisch alors ruinée (Cf. LŒNING, II, 107), rentrait dans les limites de la *Maxima Sequanorum* dont Besançon avait été la métropole.

5. *Vita sancti Galli*. (*Script.*, II, 13, 14).

6. *Concile de Reims de 627-630*, can. 25 (MAASSEN, 206) ; *Concile de Châlons* (639-654), can. 10 (p. 210).

7. A la date de ces conciles pourtant, sous le règne de Dagobert, le métropolitain exerce sans doute encore la prérogative du sacre. L'évêque d'Angers, Magnobodus, écrivant vers 620 la vie de saint Maurile, son prédécesseur, déclare qu'il appartenait à saint Martin de Tours d'élire un pontife à Angers « et per sanctitatis meritum et per metropolitanæ sedis privilegium. » (*Auct. antiquiss.*, IV, P. poster., 91). Il n'aurait pas parlé du privilège du métropolitain, inconnu du reste au temps de saint Martin, si cette prérogative avait cessé d'être admise en son temps. Les textes des conciles de Reims et de Châlons n'excluent pas la présence du métropolitain, mais leur silence marque que son rôle est effacé; il n'a

A partir du milieu du VIIe siècle, les textes deviennent rares; aucun ne nous témoigne de l'activité des métropolitains. Les évêques ont encore l'idée vague qu'ils appartiennent à une province [1], ils savent que l'un d'eux est métropolitain, que cette qualité lui donne un rang plus élevé [2]. Ils lui demandent d'apposer sa signature au bas de leurs diplômes [3]. Quelquefois même, ils s'adressent à tous les évêques qu'une tradition ancienne honore du titre de métropolitains [4]. Aussi longtemps qu'au VIIe siècle se tiennent des conciles, on leur réserve la première place dans l'ordre des signatures [5]. En 720, un diplôme nous

plus vraisemblablement la ratification de l'élection qui, au terme des canons de Nicée (can. 4, MANSI, II, 670), lui appartenait en propre.

1. Ils se désignent fréquemment au VIIe siècle, par le terme de *provinciales, comprovinciales*. Nous rencontrons cette expression consacrée dans les deux conciles cités plus haut (p. précéd., n. 7). Une charte d'Emmo de Sens de 659 porte comme adresse : « in Christo fratribus, Senonicæ civitatis comprovincialibus » (PARDESSUS, *Diplomata*, II, 112). Ce n'est pas particulier aux chartes des métropolitains : un diplôme de l'évêque de Soissons (666) est adressé « fratribus Suessionum civitatis comprovincialibus » et se contente de mettre l'évêque de Reims au premier rang dans l'énumération des évêques (*Diplomata*, II, 138). Cf. *Diplôme de Bertoendus, évêque de Châlons* (1692) (*Diplomata*, II, 221). L'expression prend quelquefois un sens général et vague. Au concile de Bordeaux (circa 662) les évêques des provinces de Bourges, de Bordeaux et d'Eauze prennent la dénomination de « comprovinciales Aquitani » (MAASSEN, *Conc. aevi merov.*, 215).

2. *Diplôme d'Ageradus, évêque de Chartres* : « domnis metropolitanis arcium sedis. » PARDESSUS, *Diplom.*, II, 234. — Dagobert écrit à Sulpicius de Bourges : « Dum vos arcem metropolitani scimus tenere » (*Vie de saint Didier*, 8, éd. POUPARDIN, 15). Les raisons de préférer cette leçon à la lecture « Vos archimetropolitani scimus tenere locum » sont indiquées par Mr G. PARISET, *De primordiis Bituricensis primatiæ*, 31. DIDIER DE CAHORS (*Epist.*, I, 12) écrit à Sulpicius de Bourges entre 630 et 642 : « Condecet primæ sedis autestitem, ut sollers circa eum consacerdotum exhibeatur sollicitudo » (*Epist. merow. aevi*, I, 200).

3. *Diplôme de Bertoendus de Châlons* (692) (*Diplom.*, II, 221).

4. *Diplôme d'Ageradus de Chartres* (696) (*Diplom.*, II, 234). *Charte d'Ibbo de Tours* (720) (*Diplom.*, II, 322).

5. *Conciles de Clichy* (626-629) (MAASSEN, 200), *Reims* (627-630) (MAASSEN, 203), *Châlons* (639-654) (MAASSEN, 213), *Bordeaux* (663-675) (MAASSEN, 215). Un diplôme de Thierry III nous montre encore les métropolitains au premier rang dans un concile tenu en 679 ou 680 : « unde Genesio (Lyon), Chaduno (?), Blidramno (Vienne), Landobertho (Lyon) et Ternisco qui metropoli esse videntur vel reliqui... episcopi » (MAASSEN, p. 222). D'après MABILLON (*Annales Ordinis sancti Benedicti*, I, 499), ce Terniscus

signale encore les métropolitains de Belgique et d'Aquitaine [1]. Mais la persistance du nom n'implique pas celle des fonctions, ni le maintien d'une organisation provinciale [2]. Il ne subsiste plus au VIIIe siècle qu'un souvenir vague d'une institution ruinée.

III

Supposez-la en effet debout et solide encore aux environs de l'an 700, ce qui n'est rien moins qu'assuré, elle ne saurait survivre aux troubles qu'introduisent dans la discipline, au début du VIIIe siècle, la mise au pillage des biens et l'envahissement des charges ecclésiastiques par les fidèles de Charles Martel.

La spoliation n'épargne pas les antiques sièges métropolitains. Le saint évêque de Vienne, Willichaire, consterné du pillage qui se fait sous ses yeux des biens de son Église, se retire au monastère de Saint-Maurice [3]. Pendant quelques

serait évêque métropolitain de Besançon. Au concile de Reims (627-630), un évêque de Besançon signe immédiatement après l'évêque de Sens (MAASSEN, 203). Mais nous avons vu que les évêques de Besançon n'étaient pas reconnus au VIe siècle comme métropolitains. Il est bien peu vraisemblable que ce titre, devenu purement honorifique, leur ait été rendu au VIIe siècle.

1. *Charte d'Ibbo de Tours* (*Diplom.*, II, 322).

2. LŒNING (*Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, II, 217, 218) a montré qu'il y a eu des évêques dits métropolitains jusqu'au début du VIIIe siècle, mais il attache au fait que le métropolitain nous est encore signalé une importance qu'il n'a pas. Le titre seul paraît dans les textes et nous croyons que les métropolitains n'ont pas gardé autre chose.

3. ADON, *Chronicon* (*Script.*, II, 319). Avant d'entrer à Saint-Maurice, Willichaire, rapporte Adon, a fait le voyage de Rome où il est entré en relations avec le pape Étienne II (752-757). D'autre part, le biographe de Grégoire III (731-741) dit (*Lib. Pontif.*, éd. DUCHESNE, I, 421) que ce pape a conféré le pallium à Willichaire et l'a constitué archevêque. Comme le remarque Mgr Duchesne (p. 425, n. 35), Adon a dû confondre Étienne II avec Grégoire III et la concession du pallium doit être rapportée au temps du séjour de Willichaire à Rome, sous le pontificat non pas d'Étienne II, mais de Grégoire III. La fuite de Willichaire ne peut être reculée jusqu'à l'année 752, car à cette date, Charles Martel est mort depuis

années, Lyon et Vienne n'ont plus d'évêque [1]. A la même époque, il semble que le siège de Rouen soit resté vacant [2] plusieurs années. Rigobert, évêque de Reims, est expulsé par force [3]. Un laïque, Milon, qui occupe déjà le siège de Trèves, reçoit l'évêché de Reims [4]. Charles Martel donne à son neveu Hugues les Églises de Paris, de Bayeux et de Rouen [5]. D'anciennes métropoles n'ont plus d'évêques; des évêchés de diverses provinces sont entre les mêmes mains ; règles de discipline et liens canoniques sont brisés; il n'y a plus dans de telles conditions ni provinces ni métropoles.

La vie de saint Euchaire d'Orléans nous fait assister au sacre d'un évêque en 717. L'hagiographe dit simplement qu'on convoqua les évêques des cités voisines [6]. En 664,

longtemps. Il est d'autre part inadmissible que Grégoire III ait expédié le pallium à Willichaire et l'ait constitué archevêque au temps où il séjournait encore à Vienne. Ce serait à cette heure un fait insolite et inexplicable que le pape ait voulu donner aux évêques francs un archevêque. En 741, saint Boniface écrit à Zacharie (*Epist.*, 50, éd. DÜMMLER, 299), que les Francs, depuis quatre-vingts ans, n'ont pas eu d'archevêque. C'est donc quand Willichaire, fuyant son Église dévastée, est venu à Rome, que Grégoire III lui a, comme compensation, accordé l'honneur du pallium et du titre d'archevêque. En Gaule, il semble bien qu'on n'en ait rien su, car les sources franques (ADON, *Chronicon*, *Script.*, II, 319; *Chron. Lauresh.*, *Script.*, XXI, 343; *Series episc. Vienn.*, *Script.*, XXIV, 814; *Fragmentum Chronici Viennensis*, *ibid.*, p. 818) ne lui donnent jamais ce titre et Boniface écrivant, après s'être renseigné sur l'état de cette Église, dit qu'elle n'a pas eu, de mémoire d'homme, d'archevêque.

1. ADON, *ibid.* : « Vastata et dissipata Viennensis et Lugdunensis provincia, aliquot annis sine episcopis utraque ecclesia fuit. »

2. Cf. *Gallia christiana*, XI, 18.

3. HADRIEN Ier, *Lettre à Tilpin de Reims*, citée par FLODOARD, *Hist. Rem. Eccl.*, II, 13 (*Script.*, XIII, 461). — HINCMAR, *Lettre à Hincmar de Laon* (MIGNE, CXXVI, 516).

4. FLODOARD, II, 12 (*Script.*, XIII, 460). Cf. Lettre d'Hadrien (*Ibid.*, II, 12, p. 461), *Gesta Trever.* 24 (*Script.*, VIII, 161).

5. *Gesta abb. Fontell.* (*Script.*, II, 280).

6. *Vita Eucherii* (20 février) : « Tunc episcopis vicinarum civitatum accersitis, omnis plebs urbana ad ejus ordinationem convenit. » (*Acta, Sanct.* Février, III, 221). Le texte déchargé d'interpolations postérieures est du VIIIe siècle. LŒNING (II, 218) estime que le sacre a été célébré par les évêques de la province de Sens. C'est possible, mais le texte ne le dit pas.

raconte Bède [1], le prêtre anglo-saxon Wilfrid est envoyé par le roi Aechsfrid au roi des Gaules avec prière d'en faire un évêque. Le roi ne s'adresse pas à un métropolitain, mais à Agilberct, évêque de Paris [2]. C'est au palais de Compiègne, dans l'ancienne province de Reims, que cet évêque, dont les prédécesseurs appartenaient à la province de Sens, remplit la fonction du sacre réservée jadis au métropolitain [3]. Dans la première moitié du VIIIe siècle, le métropolitain de Tours, s'il faut en croire les Actes des évêques du Mans, aurait refusé de sacrer Gauziolen, l'évêque indûment désigné par le comte Roger. Celui-ci corrompit l'évêque de Rouen qui consentit à ordonner son candidat [4]. Quelques années plus tard, Pépin ayant appris que Gauziolen avait été établi en violation des règles, fit sacrer Herlemond dans la métropole de Cologne [5]. De l'invitation qui aurait été au préalable adressée par le comte au métropolitain de Tours, on ne conclura pas au maintien à cette date de l'organisation provinciale, en s'autorisant d'un

1. *Hist. eccles.*, III, 28, éd. PLUMMER, I, 194.

2. Le choix d'Agilberct s'explique par son long séjour en Bretagne où il a occupé un siège épiscopal (BÈDE, *Hist. eccles.*, III, 7, éd. PLUMMER, I, 140). Il montre qu'on a cessé de croire qu'un métropolitain puisse seul présider le sacre d'un évêque.

3. En 692, cependant, Berctuald est sacré archevêque de Cantorbéry par Goduin de Lyon (BEDE, V, 8, éd. PLUMMER, I, 295). Ce choix, dû à l'initiative du clergé anglo-saxon, peut s'expliquer par les rapports traditionnels qui existent entre l'Église de Bretagne et l'Église de Lyon. Le premier évêque des Anglo-Saxons a été ordonné par Etherius, évêque de Lyon. (*Cf.* DUCHESNE, *Fastes épisc.*, I, 138. Bède croit à tort qu'il était évêque d'Arles). Goduin a reçu et gardé longtemps près de lui Wilfrid, au cours de son voyage à Rome. (BÈDE, III, 25, éd. PLUMMER, I, 182 ; *Vie de saint Wilfrid*, 5, 6, MABILLON, *Acta S. O. S. Ben.*, sæc. IV, P. I, p. 638). BEDE, (I, 27 ; IV, 1, éd. PLUMMER, I, 48, 202) qualifie l'évêque d'Arles comme celui de Lyon du titre d'archevêque, titre inconnu en Gaule mais porté depuis longtemps par l'évêque de Cantorbéry. Assez mal renseigné sur l'état de l'Église des Gaules, il imagine que la hiérarchie y est établie comme en Angleterre. On peut conclure que Bède croit à la persistance du pouvoir des métropolitains en Gaule, mais la mémoire qu'en garde l'Église anglo-saxonne, où cette institution est puissante, ne prouve pas que la tradition s'en soit conservée dans l'Église des Gaules.

4. *Actus episc. Cenom.*, 16 (MABILLON, *Vetera Analecta*, III 229).

5. « In Colonia metropoli civitate. » *Ibid.*, 17, p. 288.

récit, composé au milieu du IXe siècle [1], à une époque où les provinces ecclésiastiques sont restaurées et où on n'a pas l'idée qu'elles aient jamais disparu [2]. Mais retenons ce fait dont le souvenir s'était conservé dans l'Église du Mans : l'évêque du Mans qui, au IXe siècle, est sacré régulièrement par le métropolitain de Tours, n'était pas nécessairement au VIIIe ordonné par celui-ci ; Gauziolen a été consacré par l'évêque de Rouen et Herlemond a été sacré à Cologne. La lettre adressée plus tard à l'évêque de Reims Tilpin par le pape Hadrien, nous apprend qu'après l'expulsion de Rigobert, les évêchés de la province de Reims n'avaient plus de relations avec leur métropole d'antan ; les clercs et les évêques allaient se faire ordonner par d'autres métropolitains où bon leur semblait [3]. La province ecclésiastique a si complètement disparu, que les réformateurs ne parviendront pas avant un demi-siècle à en retrouver les limites.

Lorsque Pépin et Carloman succèdent à Charles Martel, peut-être le titre de métropolitain est-il encore donné comme marque d'honneur aux évêques des anciennes métropoles [4], peut-être leur demande-t-on de préférence de consacrer les nouveaux évêques [5]. Mais il n'y a plus

1. Entre 850 et 856, d'après J. HAVET, *Questions mérovingiennes, Les actes des évêques du Mans (Bibliothèque de l'école des chartes*, 1893, p. 682).

2. « Le comte savait en effet, ajoute le narrateur, que l'évêque de Tours ne devait pas ordonner un évêque en violation des règles et contre la volonté du roi. » (*Ibid.*). Il est bien difficile d'admettre qu'au temps de Charles Martel un évêque de Tours se soit préoccupé d'assurer la liberté de l'élection contre le gré d'un favori du maire du palais et ait voulu faire respecter la *volonté royale !* dans le choix de l'évêque. L'auteur des *Actus* a dans l'esprit ce qui se passe au temps de Charles le Chauve et explique, comme il peut, la singularité du fait.

3. *Lettre citée* par FLODOARD, *Hist. Rem. Eccl.*, II, 13 (*Script.*, XIII, 461).

4. *Cf.* plus haut, p. 23. L'office disparu, le nom devient un titre.

5. Les passages cités des *Actus episcoporum Cenomanensium* et de la lettre d'Hadrien entraineraient cette conclusion, si ces textes appartenaient à l'époque de Charles Martel. Mais ils nous représentent seulement la version qui se forme lorsqu'on cesse de se rendre compte exactement de

d'organisation provinciale, plus de synode, plus de métropolitain pourvu d'une juridiction dans un ressort déterminé. Saint Boniface peut écrire, sans exagération [1], au pape Zacharie, que depuis plus de quatre-vingts ans, il n'y a pas eu de synode dans l'Église franque, et ajouter avec le sens très précis attaché par lui à un terme à peu près inconnu en Gaule, que pendant tout ce temps, les Francs n'ont pas eu d'*archevêque* [2].

la situation faite à l'épiscopat sous Charles Martel. On constate que les évêques n'étaient pas ordonnés alors par leur métropolitain, on suppose qu'ils l'ont été par les métropolitains voisins. (Cf. la lettre d'Hadrien, qui puise sans doute ses informations dans une relation qui lui aura été adressée de Reims). En tout cas, le sacre n'est plus le privilège du propre métropolitain de la province, ce qui marque suffisamment la rupture des liens canoniques.

1. Lœning (II, 220) accuse Boniface d'exagération, et rappelle les textes qui nous signalent encore au début du VIIIe siècle des métropolitains. Nous croyons que la persistance est dans les titres et non dans les fonctions. D'ailleurs saint Boniface ne dit pas qu'il n'y a plus de métropolitains depuis quatre-vingts ans passés, mais que les Francs, pendant cette longue période, n'ont pas eu d'*archevêque*, ce qui est très différent.

2. *Epist.*, 50, éd. Dümmler) : « Franci enim, ut seniores dicunt, plus quam per tempus octuginta annorum synodum non fecerunt, nec archiepiscopum habuerunt. » (*Epist. merow. aevi*, I, 299). Ce titre d'archevêque mérite attention : Bède n'en emploie pas d'autre pour désigner l'évêque de Cantorbéry et l'accorde par analogie aux métropolitains étrangers. Boniface est fidèle à un usage anglo-saxon. Le titre d'archevêque n'est pas à l'origine réservé à une catégorie déterminée d'évêques (Hinschius, *Das Kirchenrecht*, II, 6). Au concile d'Ephèse, il est accordé comme spéciale marque d'honneur à l'évêque de Rome (Mansi, IV, 1124) et à Cyrille d'Alexandrie (IV, 1148, 1164). Flavien de Jérusalem reçoit le même titre à Chalcédoine (Mansi, VI, 730), ainsi qu'Anatolius (VI, 1038). Le titre devient commun en Orient à la fin du Ve siècle aux métropolitains de tout rang. En Occident il est encore presque inconnu à cette date. Isidore de Séville (*Liber Etymolog.*, VII, 12) donne aux archevêques un rang intermédiaire entre le patriarche et le métropolitain : « Ordo episcoporum quadripartitus est, id est in patriarchis, archiepiscopis, metropolitanis, episcopis. » (Migne, P. L. LXXXII, 290). Il semble qu'il tienne pour archevêques les vicaires du Saint-Siège ; il assimile sans doute aussi les archevêques aux métropolitains exarques du concile de Constantinople : « archiepiscopus, id est summus episcoporum, tenet enim vicem apostolicam et præsidet tam metropolitanis quam caeteris episcopis » (*loc. cit.*). Les papes ne désignent pas cependant leurs vicaires de ce titre ; il n'est donné ni à Patroche ni à Sapaudus d'Arles. Grégoire le Grand le donne quelquefois à Janvier, évêque de Cagliari (*Reg.*, éd. Hartmann, I, 60, 62), une fois à l'évêque de Thessalonique (IX, 196), à l'evêque de Salone (III, 8) de Corinthe (I, 26), de Ravenne

(VIII, 36), etc. Ce n'est qu'un superlatif flatteur pour ses correspondants. Grégoire ne donne pas ce titre à l'évêque dont il fait son vicaire et à qui il envoie le pallium (Cf. les lettres relatives au vicariat de Virgile d'Arles, V, 58, 59, 60). Dans le *Liber Diurnus* composé, à la fin du VIIe ou au commencement du VIIIe siècle (éd. de ROZIÈRE, p. XXI), le titre n'est attribué qu'à l'*archevêque* de Ravenne (I, 9 et XLI), en raison de sa haute situation d'évêque de la résidence de l'exarque (éd. de ROZIÈRE, 13 et 118; éd. SICKEL, 2 et 55). Nous verrons qu'au milieu du VIIIe siècle, à Rome, l'idée que l'octroi du pallium fait un archevêque est devenue courante. En Gaule, l'expression est inconnue comme désignant un pouvoir régulier. La version donnée par les grandes collections de conciles du 6e canon du IIe concile de Mâcon (583) « ut archiepiscopus missas sine pallio dicere præsumat » est fautive. C'est « episcopus » qu'il faut lire. Cf. MAASSEN, *Conc. aevi merov.*, 157 et LŒNING, II, 34, n. 1. On retrouve, il est vrai, le terme d' « *archiepiscopus* » désignant les métropolitains des Gaules dans une lettre des évêques d'Istrie à l'empereur Maurice en 591 (MANSI, X, 466), mais ces évêques désignent les métropolitains francs d'un nom en usage en Orient. Pour une raison semblable, Bède les appelle des archevêques (Cf. plus haut, p. 26, n. 3). Une lettre de l'abbé de Saint-Jean de Réomé donne ce titre à Nicétius de Trèves (*Hist. de France*, IV, 67). Rencontré isolément, il ne prouve rien de plus que le qualificatif d' « *archisacerdos* », donné par Fortunat au métropolitain de Trèves (éd. LEO, *Auct. antiquiss.*, IV, 291). C'est une formule respectueuse imaginée par un correspondant en quête d'expressions recherchées; il n'y attache pas l'idée d'un pouvoir supérieur. (Cf. LŒNING, II, 34, 95).

CHAPITRE DEUXIÈME

LA RÉFORME DE SAINT BONIFACE ET DE PÉPIN ET L'INSTITUTION DES ARCHEVÊQUES

I

Les héritiers de Charles Martel sentirent la nécessité d'une réforme sitôt qu'ils eurent en main le pouvoir (741). Les idées religieuses avaient grande prise sur leur esprit. Elles devaient conduire Carloman au cloître [1]. Dans l'âme plus virile de Pépin, elles s'accordaient avec des vues politiques, l'amour de l'ordre, le goût de l'autorité [2]. Ces dispositions devaient leur rendre plus choquant l'état de l'Église franque. Ce n'était pas chez elle que les princes des Francs pouvaient chercher le noyau et les agents d'une réforme. Dès les premiers mois de 742, Carloman demandait à l'apôtre des Germains, Boniface, d'en être l'âme [3]. Le choix de l'ouvrier nous donne sur la direction de l'entreprise des indications qu'il importe de recueillir.

1. *Annales Laurissenses* (*Regii*), 746 (*Script.* I, 136), *Liber Pontificalis*, *Zacharias*, éd. DUCHESNE, I, 433.

2. HAHN (*Jahrbücher des frænkischen Reichs*), montre en une formule heureuse comment la réforme de l'Église se lie à la politique de Pépin : « Die feste Kirchenverfassung ward ein Vorbild für den Staat. » (p. 25).

3 BONIFACE (Saint). *Epist.*, 50: « Carlomannus, dux Francorum, me arcessitum ad se rogavit ut in parte regni Francorum quæ in sua est potestate, synodum cepere congregare. » (éd. DÜMMLER, *Epist. merow. aevi*, I, 299).

Nous soupçonnons qu'à son service, Boniface apporte des idées, une expérience, qui ne lui sont pas exclusivement personnelles, qui sont celles de son Église d'origine. Il estimera sans doute ne pouvoir mieux remplir sa tâche qu'en appliquant les règles de sa propre Église à celle qu'il entreprend de réformer, non sans tenir compte toutefois des traditions les mieux affermies en Gaule. Lorsque Boniface se représente une Église fervente, disciplinée et fortement organisée, n'est-ce pas l'Église d'Angleterre qui surgit devant ses yeux ? Vraisemblablement il s'essayera à reproduire ce modèle.

Une organisation simple mais puissante est le caractère de l'Église anglo-saxonne de ce temps. Elle se résume en deux traits. Cette Église était soumise à un archevêque. Cet archevêque était le délégué du pontife romain.

L'évêque du siège de Cantorbéry est dit dans les textes du VIIe et du VIIIe siècle l'évêque des Angles [1], l'archevêque de l'île de Bretagne [2], le métropolitain de toute l'Église anglo-saxonne [3]. Lorsque Théodore est envoyé par le pape,

1. Augustin est ordonné comme « archiepiscopus genti Anglorum » (BÈDE, *Hist. eccles.*, I, 27, éd. PLUMMER, I, 48). — Jean VIII donnera plus tard le même titre à l'archevêque de Cantorbéry (JAFFÉ, 3125).

2. Augustin est dit « Brittaniarum archiepiscopus » (BÈDE, II, 3, éd. PLUMMER, I, 85) Berchwald « Reverendissimus archiepiscopus Britanniæ » (*Concilium Beccanceldense*, MANSI, XII, 89) « Birthwaldus Britanniæ archiepiscopus » (*Concilium Berghamstedæ*, MANSI, XII, 111).

3. BONIFACE V, *Lettre à Juste* : « in Dorobernia civitate, metropolitanus totius Britanniæ locus habeatur. » (JAFFÉ, 2007. MANSI, X, 554). Au VIIe et jusqu'au milieu du VIIIe siècle, l'évêque de Cantorbéry n'est ni ce que plus tard en Occident on appellera un primat, ni ce qu'est l'exarque dans l'Église d'Orient, mais il est en fait, au moins ordinairement, le seul métropolitain de toute la Bretagne. Grégoire le Grand avait ordonné, il est vrai, à Augustin d'établir à York un autre métropolitain (*Reg.* XI, 39, éd. HARTMAN, II, 312), mais l'organisation de l'Église nouvelle ne s'est pas développée aussi vite que le souhaitait le pape et on ne voit pas qu'Augustin ait rempli ses intentions. Ce n'est qu'en 625 que Paulin, premier évêque d'York, est consacré par l'archevêque Juste (BÈDE, II, 9, éd. PLUMMER, I, 98). A la mort de Juste nous voyons Paulin ordonner à Cantorbéry l'archevêque Honorius, conformément au réglement de Grégoire le Grand (BÈDE, II, 16, p. 117 ; 18, p. 120). Le pape Honorius en reproduit la teneur dans la lettre qu'il adresse au nouvel archevêque (JAFFÉ, 2020). Cependant Paulin ne peut se maintenir sur le siège d'York (BÈDE, II, 20, p. 125). — Un peu plus

en 669, prendre possession du siège d'Augustin, toute l'Église des Angles se soumet à son obédience. Il entreprend de parcourir l'île entière, impose à toutes les Églises la date romaine de la Pâque, réforme à son gré leurs usages, sans rencontrer la moindre opposition [1]. Les chroniqueurs et les hagiographes francs, lorsqu'ils parlent de l'institution d'un évêque, ne manquent pas de dire que le roi lui a donné son siège et taisent le plus souvent le rôle joué par le métropolitain [2]. La formule de Bède est courte et toujours la même : *l'archevêque a ordonné tel évêque à la place du défunt* [3]. D'ordinaire le nom du roi n'est pas prononcé [4]. Théodore, non seulement consacre

tard, un autre évêque d'York, Wilfrid, nous est signalé. En 678, il est chassé par le roi Ecgfrid et probablement de connivence avec l'archevêque Théodore qui s'empresse de démembrer le diocèse d'York (BÈDE, IV, 12, p. 229). Wilfrid va plaider sa cause à Rome devant le synode romain de 680. D'après la version de GUILLAUME DE MALMESBURY (*De gestis pontificum Anglorum*, III, 100, éd. HAMILTON, 229) le synode lui aurait donné raison. Les actes du concile (MANSI, XI, 179) parlent en termes généraux d'un dissentiment entre l'archevêque Théodore et *les autres évêques de sa province* ; on s'y occupe d'affermir son autorité. Wilfrid ne put remonter sur son siège. Le continuateur de Bède nous dit expressément qu'Ecbert est le premier évêque d'York, après Paulin, dont la dignité archiépiscopale ait été confirmée : « accepto ab apostolica sede pallio, primus post Paulinum in archiepiscopatum confirmatus est » (anno 735, éd. PLUMMER, 361). En 735, le pouvoir archiépiscopal n'a pas changé en Bretagne, il n'y a eu qu'un archevêque de plus, chargé de la surveillance des régions septentrionales.

1. BÈDE, *Hist. eccles.*, IV, 2 : « Moxque peragrata insula tota, quaquaversum Anglorum gentes morabantur, nam et libentissime ab omnibus suscipiebatur atque audiebatur, rectum vivendi ordinem, ritum celebrandi Paschæ canonicum... disseminabat. » (éd. PLUMMER, I, 204).

2. GRÉGOIRE DE TOURS, VIII, 39 : « rege elegente » (éd. ARNDT, 352), IV, 5 « rege opitulante » (p. 144) ; IX, 23 « cum consensu civium regalis decrevit auctoritas fieri sacerdotem » (p. 380). Cf. FUSTEL DE COULANGES, *La monarchie franque*, 548.

3. BÈDE, IV, 3 : « In cuius locum ordinavit Theodorus Uynfridum (p. 312) ; IV, 5 : « Episcopus, Theodoro ordinante, factus est » (p. 217) ; V, 8 : Berctuald : « inter multos quos ordinavit, etiam Gebmundo... defuncto, Tobiam pro illo consecravit » (p. 295) ; V, 23 : « Episcopatus officium, Berctualdo archiepiscopo consecrante, suscepit » (p. 349) ; IV, 3 : « Merciorum rex, cum... sibi quoque suisque a Theodoro episcopum dari peteret, non eis novum voluit (Théodorus) ordinare episcopum » (p. 206). Cf. II, 14, 20 ; III, 14 ; IV, 12.

4. Il y a des exemples d'institution des évêques par le roi (III, 7) ; ils

les évêques, mais érige de nouveaux sièges en démembrant les diocèses [1]. Un évêque lui a désobéi, il le dépose de sa propre autorité et consacre un autre évêque en sa place [2]. Sur l'ordre de leur archevêque, les évêques vont remplir des missions lointaines. L'évêque de Hrofa périt dans les eaux de la Méditerranée en s'acquittant du mandat que lui a confié l'archevêque Juste [3]. Le pouvoir de l'archevêque est discrétionnaire et l'évêque injustement malmené par lui n'ose en appeler à la seule juridiction qui soit supérieure à la sienne, à l'autorité du pontife romain, parce que l'archevêque est l'envoyé de Saint-Pierre [4].

L'évêque de Cantorbéry est en effet le perpétuel représentant de l'évêque de Rome. Augustin, le premier évêque des Angles, a pris possession de l'île au nom de Grégoire. C'est aussi du pape que ses successeurs reçoivent leur juridiction sur l'île entière [5]. Le pouvoir d'ordonner des évêques leur est expressément conféré par lui [6]. Ils réunis-

se rapportent à la période de décadence qui précède l'arrivée de Théodore. Quelquefois l'archevêque et le roi ont promu d'un commun accord au siège épiscopal. Paulin d'York, chassé de son siège, prend en main l'administration de l'Église de Hrofa « invitatione Honorii antistitis et Eadbaldi regis » (BÈDE, II, 20).

1. BÈDE, IV, 12 (p. 229). La plainte de Wilfrid au synode de Rome est bien significative : « in meo episcopatu tres episcopi promoti sunt. Quid acciderit ut Theodorus sanctissimus archiepiscopus, me superstite, absque consensu cujuslibet episcopi, tres sua auctoritate ordinaret episcopos ». (GUILLAUME DE MALMESBURY, *De gestis pontif. Angl.*, III, 106, éd. HAMILTON, 228).

2. BÈDE, IV, 6 : « Per meritum cujusdam inobedientiæ, Theodorus archiepiscopus deposuit eum de episcopatu... et in loco ejus ordinavit episcopum Sexwulfum » (p. 218). Cf. IV, 2 (p. 205).

3. BÈDE, II, 20 (p. 126).

4. Ainsi s'exprime Wilfrid au synode romain de 680 : « quem quidem (Theodorum), eo quod ab hac apostolicæ summitatis sede directus est, accusare non audeo » (*De gestis pontif. Angl.*, III, 100, éd. HAMILTON, 228).

5. BONIFACE V, *Lettre à Juste :* « In Dorobernia civitate semper in posterum metropolitanus totius Britanniæ locus habeatur, omnesque provinciæ regni Anglorum præfati loci metropolitanæ Ecclesiæ subjiciantur » (MANSI, X, 554). Une lettre du pape Honorius à l'archevêque Honorius dit expressément : « Tuæ jurisdictioni subjici præcepimus omnes Ecclesias Angliæ et regiones » (JAFFÉ, 2021), mais son authenticité est suspecte.

6. GRÉGOIRE LE GRAND, *Lettre à Augustin, Reg.*, XI, 39 : « per loca

sent des conciles généraux de toute l'Angleterre, en vertu de l'autorité du siège apostolique[1]. Ils reçoivent de Rome des instructions, le pape et son délégué sont en correspondance incessante[2]. Dans la pensée des papes, il n'appartient qu'à eux seuls d'ordonner l'archevêque de Bretagne : la longueur du voyage est la seule raison qui les décide à permettre que le sacre des archevêques de Cantorbéry soit célébré en Angleterre[3]. Encore un prestige particulier s'attache-t-il à la personne de l'évêque arrivé droit de Rome. En 667, les rois de Northumberland et de Kent, soucieux de pourvoir à la vacance du siège de Cantorbéry, envoient au pape un prêtre breton, en demandant pour lui l'ordination épiscopale. Le candidat succombe à Rome à une fièvre maligne. Le pape n'hésite pas à choisir dans une abbaye de Rome pour l'envoyer aux Anglo-Saxons un autre évêque, Théodore[4]. Celui-ci est accueilli avec respect et reconnu sans protestation ; aucun archevêque n'a été obéi comme ce moine grec[5]. Les archevêques de Bretagne

singula duodecim episcopos ordines qui tuæ subjaceant ditioni » (éd. HARTMANN, II, 312). L'évêque de Hrofa, Juste, devenu archevêque à la mort de Mellitus, consacre pour l'Église qu'il quitte un nouvel évêque : « data sibi ordinandi episcopos auctoritate a pontifice Bonifacio. » (BÈDE, II, 8, p. 95). Boniface lui envoie le pallium « concedentes etiam tibi ordinationes episcoporum » (*loc. cit.*) — Wighard est envoyé en 667 à Rome par le roi de Kent : « quatenus accepto ipse gradu archiepiscopatus, catholicos per omnem Britanniam Ecclesiis Anglorum ordinare posset antistites » (BÈDE, III, 29, p. 196).

1. Au concile de Rome, réuni pour examiner la plainte de Wilfrid d'York, les évêques demandent au pape : « ut ipse prædictus Theodorus illis in partibus, ex tua sacrosancta auctoritate et nostra synodali unanimitate, universale concilium aggreget. » (MANSI, XI, 181).

2. BÈDE, II, 4, 7, 8, 18; JAFFÉ, 1998.

3. HONORIUS, *Lettre à Edwin* : « pro tantarum provinciarum spatiis quæ inter nos et vos esse noscuntur sumus invitati concedere. » (MIGNE, LXXX, 476). Cf. *Lettre à Honorius de Cantorbéry* (col. 477); BÈDE, II, 18, p. 120.

4. BÈDE, IV, 1, p. 202.

5. BÈDE, IV, 2 : « Isque primus erat in archiepiscopis, cui omnis Anglorum ecclesia manus dare consentiret. » (p. 204).

reçoivent de Rome le pallium [1], marque de leur dignité éminente. Cette distinction est considérée comme le signe de l'investiture pontificale [2].

En quittant leur île pour évangéliser la Germanie, les Anglo-Saxons y transportent leurs habitudes et s'inspirent des règles de leur Église d'origine. La papauté fait parfois de ces zélés missionnaires des archevêques, semblables à ceux qu'elle a créés en Angleterre. Saint Willibrord ne commence ses missions en Frise qu'après avoir visité l'évêque de Rome et l'avoir prié de permettre et de bénir l'entreprise [3]. En 696, Pépin l'envoie à Rome demander la consécration épiscopale [4]. Il revient en Frise avec le titre d'archevêque, le pallium et l'autorité du siège apostolique [5]. A peine entamée par la propagande chrétienne, la Frise est pourvue, comme l'Angleterre, d'un archevêque institué par le pape.

Boniface ne procède pas autrement que son maître Willibrord. Il l'a quitté pour ouvrir au christianisme sur un autre point, une nouvelle voie d'accès vers les pays germains. Nous le trouvons auprès du pape qui lui donne

1. Bède, II, 18. Jaffé, 1829, 2019, 2020, 2096. Sur l'origine du pallium, la forme, la nature de cet insigne, la signification qu'il a revêtu d'une sorte de symbolique transmission des pouvoirs de Pierre, cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 370 ; *Liber diurnus*, éd. Sickel, form. 47, p. 38, éd. Rozière, form. 44, p. 85.

2. Le texte le plus clair se rapporte à l'établissement définitif d'un archevêque à York « Ecgbertus, accepto ab apostolica sede pallio, in archiepiscopatum confirmatus est. » (Continuateur de Bède, anno 735, p. 361). Les textes mettent presque toujours en rapport l'envoi du pallium et la concession du pouvoir d'ordonner (Cf. plus haut, p. 33, n. 6). En 802, Léon III écrira à Athelard, archevêque de Cantorbéry : « Gregorius ordinavit beato Augustino archiepiscopo sincello suo subjectas fore in ævum (Ecclesias), per sacrum pallii usum. » (Mansi, XIII, 985).

3. Bède, V, 11, p. 301.

4. *Ibid.* « Misit Pippinus postulans ut eidem Frisonum genti archiepiscopus ordinaretur » (p. 302). Pépin, dans le récit de Bède, se comporte à la façon d'un roi anglo-saxon.

5. Alcuin, *Vita sancti Willibrordi*. « More apostolico.... ordinavit archiepiscopum..., sancto pallio.... confirmavit. Acceptaque apostolicæ auctoritatis benedictione ad... Francorum ducem regressus est. » (Mabillon, *Acta S. O. S. Ben.*, sæc. III, P. I, p. 566).

l'autorisation de partir pour visiter les peuples inconnus de Germanie [1]. A son second voyage à Rome, il est sacré évêque et prête entre les mains de Grégoire II un serment d'obéissance absolue au siège de Pierre [2]. Désormais, c'est en qualité de vicaire et d'envoyé de Saint-Pierre qu'il exerce son apostolat [3]. En 732, Grégoire III lui envoie le pallium : du même coup, il fait de Boniface un archevêque et lui confère le pouvoir d'ordonner des évêques [4]. Boniface est archevêque de Germanie, comme aux yeux de Bède, Augustin fut jadis archevêque de Bretagne.

Dans l'Église romaine désormais et partout où, comme chez les Anglo-Saxons, prévaut son esprit, on estime que l'octroi du pallium à un évêque en fait un prélat d'un ordre supérieur, celui qui crée les autres évêques, et leur commande au nom du siège apostolique : l'archevêque. Le même pape qui par le pallium établit Boniface archevêque, a gratifié de cet insigne Willichaire de Vienne, réfugié à Rome. Le biographe romain qui rapporte la faveur accordée à l'évêque franc par Grégoire III, ajoute qu'il en a fait ainsi un archevêque [5]. Il s'agit pourtant d'un évêque qui a renoncé à son siège et qui n'exercera vraisemblablement aucune autorité en Gaule [6] ; mais le clerc romain qui ignore la situation des Églises franques, a donné à l'octroi du pallium sa signification ordinaire.

1. WILLIBALD, *Vita S. Bonifatii* : « juxta mandatum apostolicæ sedis ». (*Script.*, II, 340). Cf. LAVISSE, *La conquête de la Germanie par l'Église romaine*. (*Revue des deux mondes*, 1887, II, 886).

2. *Epist.*, 16, *Bonifatii juramentum* (éd. DÜMMLER, 265).

3. Grégoire II lui écrit en 726 : « Deus qui te in illis regionibus vice nostra ex apostolica auctoritate pergere fecit » (*S. Bonif. epist.*, 26, p. 277). WEYL (*Die Beziehungen des Papstthums*, etc., 82 et 83), a réuni tous les textes concernant le vicariat exercé par saint Boniface.

4. *Epist.*, 28 : « Hinc jure tibi sacri pallii direximus munus, atque inter archiepiscopos unus. Deo auctore, præcepimus ut censearis... Ex vigore apostolicæ sedis debeas ordinare episcopos » (p. 279). Cf. WILLIBALD, *Vita S. Bonifacii*, *Script.*, II, 345.

5. *Liber Pontificalis* : « archiepiscopum eum esse constituit. » (éd. DUCHESNE, I, 421).

6. Cf. plus haut, p. 24, note 3.

Que le pallium fait un archevêque, c'est, au VIIIe siècle, une idée romaine et anglo-saxonne.

Nous sommes renseignés sur les habitudes d'esprit de Boniface et sur la conception que, d'accord avec le siège romain, il s'est fait de l'organisation d'une Église. Au-dessus des évêques, un Anglo-Saxon voit nécessairement un archevêque. Ce créateur et surveillant de l'épiscopat est le mandataire du pape.

On comprend l'étonnement de Boniface, lorsque, invité par Carloman à réunir un synode dans ses États, il s'est enquis de la situation de l'Église franque. Il a remarqué aussitôt qu'elle ne tient pas de synodes et qu'elle n'a pas d'archevêque [1]. Le désordre dont elle souffre s'explique par le fait qu'il en est ainsi depuis plus de quatre-vingts ans.

II

La première pensée de Boniface est de demander à Rome des instructions. Il ne se dévouera à cette tâche que sur l'ordre du pontife [2]. Il comprend si peu qu'on puisse entreprendre une réforme sans l'appui du pape, qu'il se

1. *Epist.*, 50 : « Franci enim ... plus quam per tempus octuginta annorum, synodum non fecerunt nec archiepiscopum habuerunt. » (éd. DÜMMLER, 299). Boniface ne dit pas que dans les Gaules les archevêques ont disparu, mais que les Francs n'ont pas été, de mémoire d'homme, soumis à un archevêque. Un archevêque est, à ses yeux, différent de ce qu'étaient les métropolitains de la Gaule mérovingienne. On comprend que ceux qui signaient la charte d'Ibbo, en 721, ne pouvaient faire figure à côté de l'archevêque métropolitain de Cantorbéry. Ce n'est pas leur disparition que signale Boniface, il remarque simplement l'absence d'un archevêque et il entend par archevêque, le dépositaire d'une autorité effective sur tout l'épiscopat.

2. *Epist.*, 50 : « Consilium et præceptum vestræ auctoritatis, id est apostolicæ sedis, habere et sapere debeo.... Si per verbum vestrum hoc negotium movere... debeo, præceptum apostolicæ sedis... præsto habere cupio. » (éd. DÜMMLER, 299). Parlant plus tard (*Epist.*, 78), des synodes réunis par lui en 747, il exprime la même idée : « Cujus synodum congregandam et hortandam, jussu pontificis romani et rogatu principum Francorum... suscepi. » (p. 352).

fera présenter au synode comme l'envoyé de Saint-Pierre [1]. Le pape et son légat, écrit Boniface à Zacharie, doivent tenir même langage aux évêques du concile. Si le synode envoie des députés au pape, que celui-ci prenne soin de mettre d'accord les réponses qu'il leur adressera avec celles qu'il aura suggérées déjà à Boniface, serviteur et légat du siège apostolique [2].

1. Carloman le présente au concile germanique, comme « missus sancti Petri. » (BORETIUS, *Capitularia*, I, 25).

2. *Epist.*, 50 : « Quia servus et legatus apostolicæ sedis esse dinoscor, unum sit verbum et meum hic et vestrum ibi, si contingat ad judicium auctoritatis vestræ ut pariter missos direximus » (p. 300). Zacharie lui répond (*Epist.*, 51, p. 303) qu'il doit prendre part au synode et déposer les prêtres indignes en vertu de l'autorité apostolique. — Si on suit la chronologie ordinairement admise, mais dont tous les points sont sujets à discussion, la lettre de Boniface à Zacharie serait de janvier mars 742 (HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, I, 503, n. 1) ; le synode se serait réuni le 21 avril de la même année (HAUCK, 504, n. 2); or, la réponse du pape est datée du 1er avril 743 et cette date ne saurait être changée (*ibid.*, p. 504, n. 4). Le synode aurait donc été tenu un an avant l'arrivée de la réponse pontificale. Il est inexplicable que le pape ait tardé plus d'un an à répondre à Boniface. Suivant HAUCK (p. 504), l'importance de l'affaire lui aurait échappé. La lettre de Boniface présentait pourtant un tableau du désordre de l'Église franque qui devait attirer l'attention du pontife. Hauck ajoute que le pape adhérait à la coalition formée par Odilon contre les princes francs (p. 504, n. 1; p. 516 et 517). Mais l'entente de Zacharie avec Odilon est une simple hypothèse basée sur des faits peu probants (envoi d'un messager à Odilon, consécration par le pape d'un évêque pour l'Église bavaroise). A supposer que le pape soutint le duc de Bavière, ce n'était pas une raison pour négliger la réforme de l'Église franque, d'autant plus que Zacharie n'était pas consulté par Carloman mais par son propre agent Boniface. Il est étrange qu'il ait tant tardé à envoyer des instructions à un homme qui avait toute sa confiance et avec qui il entretenait une active correspondance. La lettre de Boniface prouve que son intention arrêtée était d'attendre les ordres du pontife. Il n'a pu passer outre, après avoir écrit au pape qu'il n'entreprendra cette affaire que sur son ordre (per verbum vestrum). Le pape ignore absolument quand il écrit, que le concile se soit déjà réuni, car il ordonne à Boniface d'y prendre part. Il faudrait donc admettre que Boniface, un an après la tenue du concile, n'en ait pas rendu compte au pape. Hauck ne s'en étonne pas, attendu qu'il s'agit d'un synode franc analogue aux conciles mérovingiens et non d'un synode convoqué par le vicaire du pape et sur son mandat (p. 504, n. 2). Mais Boniface a paru au concile en qualité de « missus sancti Petri » (*Karlmanni Capit.*, 1. BORETIUS, I, 25). Dévoué comme il l'est au Saint-Siège, comment n'eût-il pas fait part au pape de ce qu'il y a fait. La chronologie présentée par LOOFS (*Zur Chronologie der auf die fränkischen Synoden des h. Bonifatius bezüglichen Briefe*), supprime ces

Les décisions du concile germanique tenu en 742 sont promulguées au nom de Carloman [1]. Le maire du palais est fidèle à la tradition des rois mérovingiens. C'est lui qui convoque le concile; il transforme ses décisions en capitulaires [2]. Carloman assiste aux délibérations et décide que le synode annuel se tiendra en sa présence [3]. Derrière lui il est facile pourtant d'apercevoir Boniface ; le missionnaire dicte aux évêques les conseils qu'ils donneront au prince et inspire chaque article du capitulaire s'il ne le rédige pas lui-même [4]. La tradition de l'Église anglo-saxonne vient se combiner avec celle de l'Église franque. Le prince des Francs n'abdique pas le droit royal de commander à l'épiscopat, mais au concile germanique, il use de son autorité pour établir au-dessus des évêques un archevêque suivant le mode anglo-saxon et il choisit l'envoyé du siège apostolique. Carloman, de concert avec le synode réformateur a institué des évêques dans les cités et établi au-dessus d'eux comme archevêque, Boniface, légat de Saint-Pierre [5].

Il n'est question au concile germanique ni de métropolitain ni de province. Plusieurs évêques d'anciennes métropoles, Gewilib de Mayence, Milon de Trèves n'ont

difficultés. La lettre de Boniface aurait été écrite à l'automne de 742 (p. 9). Le pape, comme il est admis communément, répond le 1er avril 743 (p. 11). Le concile germanique se tient aussitôt après l'arrivée de la lettre pontificale, le 21 avril (p. 9).

1. Cf. HAHN, *Jahrbücher des fränkischen Reichs* (741-752), p. 34 et 35.

2. Cf. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, I, 506.

3. *Karlmanni Capitulare*, 1 (BORETIUS, I, 25).

4. Le capitulaire est daté de l'année de l'Incarnation (BORETIUS, I, 24). Ce comput est très rare au VIIIe siècle et Mansi (XII, 345) croit à une interpolation. Bède l'emploie continuellement. (*Hist. eccles.*, à partir du ch. IV du Ier livre). C'est un usage anglo-saxon introduit par Boniface. Le terme d'archevêque était également inconnu en Gaule, il est d'importation anglo-saxonne. Celui de præfectus (*Karlmanni Capit.*, 2, BORETIUS, I, 25), avec le sens de comte, n'est employé que par les Anglo-Saxons.

5. *Karlmanni Capit.*, 1 : « Ordinavimus per civitates episcopos et constituimus super eos archiepiscopum Bonifatium qui est missus sancti Petri. » (BORETIUS, I, 25).

pas répondu à l'appel [1]. Les anciens compagnons de Charles Martel refusent de se prêter aux vues du réformateur. Il serait prématuré de vouloir restaurer l'organisation de l'Église franque d'après l'ancien modèle. Les règles relatives au groupement provincial, à la préséance du métropolitain, règles entièrement oubliées, à supposer qu'elles puissent revivre, seraient présentement impuissantes à rétablir l'ordre. Dans ces temps troublés, c'est un censeur armé d'une autorité personnelle, non pas un simple métropolitain semblable à ceux d'autrefois, mais un archevêque qui surveillera les évêques.

Boniface n'est encore qu'un missionnaire, et n'a même pas de siège épiscopal. Au nom du pape, qui l'a fait son vicaire, il était déjà l'archevêque des régions où il prêchait l'Évangile [2], comme Willibrord en Frise, comme Augustin, Théodore en Angleterre. Au concile germanique, Carloman l'établit archevêque sur tous les évêques de ses États. Aux Églises créées au-delà du Rhin, dont Boniface avait déjà le soin, Carloman ajoute les anciens sièges que le partage de l'héritage de Charles lui attribuait. Il confirme et il étend la juridiction de Boniface, sans songer à lui confier les fonctions et le siège d'un métropolitain. Boniface était par l'autorité du pape archevêque de Germanie [3], il devient, par la volonté du prince franc, l'archevêque des États de Carloman [4].

1. Le capitulaire nous signale seulement la présence des évêques d'Eichstedt, de Wurzbourg et de Buraburg institués par Boniface (*Epist.*, 50, p. 299), des évêques de Strasbourg, de Cologne, et sans doute de l'évêque d'Utrecht. (BORETIUS, *Capit.*, I, 24).

2. *S. Bonif. epist.*, 25 (éd. DÜMMLER, 274) ; *epist.*, 44 (p. 292).

3. Au synode romain de 745, Boniface est désigné sous le titre de : « Archiepiscopus provinciæ Germaniæ. » (*S. Bonif. epist.*, 59, éd. DÜMMLER, 316).

4. HAUCK (*Kirchengeschichte Deutschlands*, I, 509), interprète autrement l'acte de Carloman : « Boniface portait depuis dix ans déjà le titre d'archevêque ; Carloman cependant n'en sait rien et l'établit archevêque. Les évêques de Thuringe et de Hesse ont été institués déjà par le pape, Carloman n'y a pas égard et déclare qu'il les a nommés. » — Carloman ne veut pas ici, comme le croit Hauck, faire acte d'autorité et marquer qu'il

L'établissement d'une hiérarchie ecclésiastique est également l'objet de la sollicitude de Pépin [1]. Le capitulaire de 744, qui édicte pour la France occidentale les réformes proposées par le synode de Soissons, ne nous signale pas la présence de Boniface [2]. Il est vraisemblable pourtant que Pépin n'a pas négligé de lui demander son concours car l'esprit du missionnaire anglo-saxon se retrouve dans les articles du capitulaire.

Comme Carloman, Pépin a décidé de réunir tous les ans un synode [3]. Il déclare qu'il a établi dans les cités des

ne reconnait pas l'archevêque établi par le pape, mais seulement l'archevêque désigné par lui-même. Au début du capitulaire, en effet, Carloman dit qu'il a convoqué l'archevêque Boniface au synode : « synodum congregavi, id est Bonifatium archiepiscopum... » (BORETIUS, I, 24). Il reconnaissait dans le préambule la qualité de Boniface et ne prétendait pas par conséquent la lui avoir conférée seulement au cours du synode. Carloman a invité au synode Boniface, archevêque de Germanie et l'a établi dans cette assemblée archevêque de tous ses États. *Ordinavimus per civitates episcopos* ne veut pas dire que Carloman a reconnu seulement alors les évêques établis en Thuringe par Boniface. La phrase a une portée plus générale et ne s'applique pas exclusivement aux évêques thuringiens. C'est en effet sur *les évêques ordonnés dans les cités* que Boniface est établi archevêque. S'il s'agissait seulement des évêques thuringiens, Boniface aurait été archevêque de Thuringe et non pas de tous les États de Carloman. Or il est évident que Boniface est établi archevêque au-dessus de tous les évêques de Carloman, en deçà et au-delà du Rhin; Hauck l'a très bien reconnu (I, 506, n. 1). Le capitulaire de Soissons reproduit à peu près dans les mêmes termes les mêmes dispositions : « ordinavimus per civitates legitimos episcopos, idcirco constituemus super eos archiepiscopus Abel et Ardobertum » (3, BORETIUS, I, 29). Il ne s'agit pas ici évidemment d'évêques installés par Abel et Ardobert; dans le capitulaire du concile germanique, il ne s'agit pas davantage d'évêques établis par Boniface et que Carloman reconnaitrait seulement à cette heure. Carloman au concile germanique, Pépin à Soissons déclarent avoir établi dans les cités des évêques légitimes, phraséologie un peu vague qui marque autant leurs intentions qu'un fait accompli. Dans les années qui suivent le concile germanique, Metz, Verdun, Spire, Liège, sont pourvus de nouveaux évêques. (HAUCK, I, 512). C'est l'application de ce qui a été décidé alors.

1. S'il attend jusqu'en 744, c'est en raison de la révolte de la Bavière. Cf. HAHN, *Jahrbücher*, 57.

2. Le concile austrasien d'Estinnes s'est tenu, croyons-nous, le 1er avril 744 (Cf. plus loin, p. 43, n. 2) et Boniface y était présent car il en rendit compte à Zacharie (*Epist.*, 58, 315). Il est peu probable qu'il ait pu être le 2 mars à Soissons et le 1er avril à Estinnes.

3. *Capitulare Suessionense*, 2 (BORETIUS, I, 29). Pas plus que Carloman,

évêques et qu'il constitue au-dessus d'eux des archevêques [1]. Boniface ne reçoit pas une situation semblable à celle qui lui est faite en Austrasie [2]; mais le prince des Francs crée lui aussi des surveillants de l'épiscopat, qui rempliront en Neustrie le rôle dévolu à Boniface dans les régions orientales. Ces archevêques seront des arbitres et des juges dont les évêques et les fidèles eux-mêmes devront solliciter les sentences dans toutes les affaires ecclésiastiques [3].

A ce trait nous reconnaissons déjà l'influence exercée par Boniface [4]. Le pape ne s'y trompe pas; c'est à Boniface qu'il rapporte l'établissement des archevêques [5]. Au lendemain du synode germanique, Boniface n'avait pas eu besoin de réclamer du siège romain la confirmation de ses pouvoirs. Déjà il était archevêque; il avait reçu le pallium. Mais à la suite du synode de Soissons, Boniface, fidèle à ses habitudes, demande pour les archevêques neustriens le pallium et l'autorité de l'Église romaine [6]. L'un des

Pépin n'établit un lien entre le synode annuel et l'institution des archevêques. Il s'agit d'un synode général tenu en présence du prince des Francs.

1. *Capitularia Suessionense*, 3 : « constituimus.... et ordinavimus per civitates legitimos episcopos; idcirco constituemus super eos archiepiscopus Abel et Ardobertum. »

2. Cf. HAUCK, I, 525.

3. *Capit. Suession.*, 3: « ut ad ipsos vel judicia eorum de omne necessitate ecclesiastica recurrant tam episcopi quam alius populus » (p. 29).

4. Elle se manifeste expressément dans les formules de rédaction. Le capitulaire de Soissons débute par une invocation à la Trinité de Dieu. L'invocation trinitaire, inconnue jusque là en Gaule, se retrouve dans les actes d'un concile anglo-saxon (*Concilium Cantuar. Provinciæ*, 685, MANSI, XI, 1095). La date est de l'Incarnation et elle comporte le jour de la lune, ce qui trahit, comme l'a montré RETTBERG (*Kirchengeschichte Deutschlands*, I, 355), non pas un faussaire, mais un rédacteur familier avec les œuvres de Bède. Boniface (*Epist.*, 75) demande à Ecberth de lui envoyer quelques-unes des œuvres de Bède (éd. DÜMMLER, 347).

5. *S. Bonif. epist.*, 57 : « Quos per unamquamque metropolim per provincias constituisti » (p. 313). *Epist.*, 58 : « per singulas metropolim ordinasses » (p. 315).

6. *Epist.*, 57 : « Hos per tuum testimonium confirmamus et pallia dirigimus ad eorum firmissimam stabilitatem et æcclesiæ Dei augmentum » (p. 313). HAUCK (I, 527) suppose que le pape accorde avec un zèle maladroit plus qu'on ne lui demande. On réclame le pallium et non une

nouveaux archevêques porte au pape la requête de Boniface et des princes francs [1]. L'apôtre anglo-saxon a fait prévaloir auprès de Pépin, comme auprès de Carloman, les idées qui lui sont chères. Les Églises d'Occident obéiront comme celles d'Austrasie et de Germanie à des archevêques pourvus du pallium romain.

Nous rencontrons cependant en Neustrie un trait nouveau. L'Austrasie n'avait qu'un archevêque : Boniface a demandé le pallium pour trois archevêques [2]. Surtout,

confirmation. — Mais le pallium n'est pas autre chose dans les traditions ecclésiastiques anglo-saxonnes que le signe de la confirmation pontificale (cf. plus haut), et c'est en vertu des idées anglo-saxonnes que le pallium est demandé par les princes francs et Boniface, puisque jamais en Gaule, dans les temps mérovingiens, pareille demande n'a été faite pour les métropolitains. Il est très vraisemblable que Boniface a demandé, selon son habitude, la sanction pontificale. Il n'agira pas autrement quand on songera à lui donner à lui-même le siège de Cologne.

1. *Epist.*, 58, p. 315.

2. Les lettres 57 et 58 de la correspondance de Boniface (éd. DÜMMLER, p. 313 et 315), écrites par le pape Zacharie, parlent de trois archevêques créés par Boniface : Grimon, Abel et Hartbert. Cependant le capitulaire de Soissons (BORETIUS, II, 29), établit seulement comme archevêques Abel et Hartbert. HÉFÉLÉ (*Conciliengeschichte*, III, 518), croit que Grimon n'est pas nommé parce qu'il est déjà en paisible possession du siège de Rouen et du pouvoir métropolitain. D'après HAUCK (*Kircheng. Deutschl.*, I, 529, n. 2), Grimon est absent du synode, et c'est pour cette simple raison qu'on n'en parle pas. Ces explications sont commandées par l'attribution des lettres précitées à l'année 743, c'est-à-dire à une date antérieure à la réunion du concile de Soissons (2 mars 744). (Cf. LOOFS, *Zur Chronologie*, 21, suivi par HAUCK, I, 526, n. 1). HAUCK croit l'institution des trois archevêques antérieure au synode de Soissons : celui-ci n'aurait fait que confirmer les pouvoirs d'Abel et d'Ardobert. JAFFÉ, ainsi que le dernier éditeur des lettres de saint Boniface (DÜMMLER, 313) ont reporté ces deux lettres à l'année 744 (22 juin, 5 novembre), c'est-à-dire après la réunion du concile de Soissons. La lettre 58 fait allusion (p. 315) à une lettre de Boniface perdue, datée du mois d'août, qui, en même temps qu'elle demandait le pallium pour les trois évêques, rendait compte du concile d'Estinnes. Si ce synode austrasien s'est réuni le 1er avril 743, comme le pense HAUCK (p. 514, n. 1), il s'agirait du mois d'août 743, et la lettre 58 serait de cette même année. Vraisemblablement le concile d'Estinnes s'est tenu l'année qui suivit le concile germanique, qui avait stipulé la réunion d'un concile annuel (HAUCK, *ibid.*). Mais nous croyons avec LOOFS, que le concile germanique s'est tenu en 743 (v. plus haut, p. 38, n. 2). Il s'ensuit que le concile d'Estinnes s'est réuni le 1er avril 744, qu'en août de la même année, et après le concile de Soissons, Boniface a écrit la lettre à laquelle fait allusion la lettre 58

ces archevêques ne seront pas comme lui des évêques voyageurs, investis d'une haute autorité sur les évêques, mais dépourvus eux-mêmes d'un siège épiscopal. Ils seront les évêques d'une Église et d'une ancienne métropole. Dans ces régions où les Églises sont plus anciennement et plus solidement établies, il semble aux réformateurs qu'elles puissent être ramenées à leur groupement traditionnel. Boniface, d'accord avec Pépin, veut rendre aux sièges des métropolitains mérovingiens leur antique préséance. Chaque métropole de la Neustrie, Rouen, Reims et Sens [1] aura son évêque métropolitain. Mais la tradition de l'Église franque se laisse pénétrer par les habitudes anglo-saxonnes. Les nouveaux métropolitains, investis d'une autorité personnelle sur l'épiscopat et tout le peuple qui doivent se soumettre à leurs jugements, seront, comme dans l'Église anglo-saxonne, des *archevêques*.

L'institution nouvelle ne s'établit pas sans combats. Les obstacles qui s'opposèrent à son affermissement n'apparaissent que confusément dans les rares documents du temps. En août 744, Boniface et les princes francs demandaient encore au pape, par l'intermédiaire d'Hartbert l'un des nouveaux archevêques, l'envoi de trois pallium [2]. En

de Zacharie, écrite elle-même le 5 novembre 744. Ce système chronologique nous parait expliquer mieux les faits et supprime la difficulté présente. Au synode de Soissons, en mars 744, Pépin a décidé seulement la création de deux métropolitains, à Reims et à Sens. Après la promulgation du capitulaire, Boniface a pressé Pépin de faire un pas de plus dans la réorganisation de la hiérarchie, et de permettre l'installation à Rouen de Grimon comme archevêque. Ayant eu gain de cause, il a demandé en août au pape le pallium pour les trois archevêques.

1. *Epist.*, 58, p. 315.

2. La lettre 58 de Zacharie, datée du 5 novembre, rapporte au mois d'août la demande adressée par Boniface et les princes francs (éd. DÜMMLER, 315). Or, le 22 juin, le pape avait déjà répondu qu'il accordait le pallium aux archevêques (*Epist.*, 57, p. 315). HAUCK (*Kircheng. Deutschl.*, 526, n. 1), qui suit LOOFS (*Zur Chronologie*, 21), transporte au 22 septembre la lettre datée à tort, pensent-ils, du 22 juin. Nous croyons qu'il y a lieu de supposer deux messages adressés au pape. L'un est arrivé à Rome avant le 22 juin (date de la lettre 57). C'était une lettre officieuse de Boniface demandant le pallium pour les trois archevêques. Avant que la lettre de

septembre, ces plans étaient abandonnés. Boniface ne demande plus le pallium que pour Grimon [1], le seul des trois archevêques qui n'ait pas été solennellement institué à Soissons. La lettre de Boniface contenait de plus des allusions blessantes à des droits perçus par le fisc pontifical [2]. Zacharie proteste contre cette accusation de simonie. Ni lui, ni les clercs de son entourage n'ont retiré un avantage pécuniaire de la concession du pallium [3]. Les diplômes de confirmation ont été délivrés gratuitement [4]. Il s'étonne

Zacharie du 22 juin fût parvenue à Boniface, un second message, confié à Hartbert, l'un des nouveaux archevêques, partit en août pour Rome (*Epist.*, 58, p. 315). Ce courrier était porteur d'une lettre de Boniface qui rendait compte du synode austrasien d'Estinnes et renfermait de nouveaux détails sur l'institution des archevêques neustriens avec prière de leur accorder le pallium. Hartbert remit en outre au pape une demande officielle que lui adressaient les princes francs. En effet, dans la lettre 57 du 22 juin, Zacharie déclare qu'il connait déjà Grimon qui avait séjourné à Rome en 741 (Cf. HAUCK, 526), mais ne fait aucune réflexion au sujet d'Hartbert qui n'était donc pas encore arrivé. Le pape sait bien que les archevêques sont établis dans chaque métropole « per unamquamque metropolim per provincias constituisti » (éd. DÜMMLER, 313), mais ses renseignements sont vagues. Il accorde le pallium et la confirmation apostolique, mais seulement sur le rapport de Boniface « hos per tuum testimonium confirmamus. » Il ne fait pas la moindre allusion à une demande adressée par les princes francs; il sait seulement que Dieu a touché leurs cœurs et qu'ils se sont faits les auxiliaires de Boniface. Au contraire, dans la lettre 58 du 5 novembre, Zacharie sait exactement dans quelle métropole est établi chaque archevêque. Il a vu Hartbert : celui-ci lui a remis les lettres de Boniface et celles de Pépin et de Carloman. C'est donc qu'il y a eu deux messages et que le second n'est arrivé avec Hartbert, qu'après l'expédition de la première réponse pontificale.

1. *Epist.*, 57, p. 315.

2. *Epist.*, 58 : « Reperimus.... quod talia a te nobis referantur quasi nos corruptores simus canonum.... cum nostris clericis in simoniacam hœresim incidamus, accipientes et compellentes quorum pallia tribuimus ut nobis præmia largiantur, expetentes ab eis pecunias. » (p. 315).

3. *Ibid.* : « Nullum ab eis quisquam commodum expetiit. »

4. *Ibid.* : Chartæ quæ secundum morem a nostro scrinio pro sua confirmatione atque doctrina tribuuntur, de nostro concessimus, nihil ab eis auferentes. » D'après RETTBERG (*Kirchengeschichte Deutschlands*, I, 361), le pape se serait livré à un véritable petit négoce. Les deux archevêques Abel et Hartbert auraient pris prétexte de la simonie du pape pour refuser le pallium. HAUCK (*Kirchengeschichte Deutschlands*, I, 528, n. 1), émet l'idée que le pape élevant des prétentions pécuniaires, Hartbert en a référé à Pépin qui s'est décidé à ne plus demander qu'un pallium. Il préfère d'ailleurs une autre hypothèse (Cf. p. suiv., note 6). Nous ne croyons

de cette volte-face. On demandait trois pallium qui sont expédiés déjà [1], pourquoi aujourd'hui n'en veut-on plus qu'un seul? Le pape, au reste, sait que le zèle de son envoyé n'est pas en défaut et il confirme et étend ses pouvoirs de vicaire du siège apostolique en Bavière et en Gaule [2].

Nous n'avons pas la réponse de Boniface. L'année suivante (octobre 745), le pape lui écrira qu'il a reconnu d'après sa dernière lettre, qu'en punition des péchés commis, les ennemis sèment l'ivraie dans le champ ensemencé par Boniface et l'empêchent de faire le bien [3]. Peut-être Boniface s'excusait-il dans cette lettre, de s'être laissé tromper par les faux rapports de gens intéressés à mettre en désaccord le pape et son représentant. Nous soupçonnons que le parti opposé à la réforme s'est remué beaucoup pendant le voyage d'Hartbert. On a fait circuler dans le palais des rumeurs sur la vénalité des clercs romains. Boniface, comme Pépin, s'en est ému. Sans attendre le retour d'Hartbert, qui est en route déjà [4] et va mettre à néant tous ces faux bruits, Boniface, d'accord avec Pépin, se sera permis d'infliger au pape une petite leçon [5], qui semble-t-il, se trouva cette fois n'être pas méritée [6].

pas que le pape ait exigé l'acquittement d'un droit. Il dit expressément n'avoir rien demandé et quelques années plus tard proteste de nouveau contre cette accusation de simonie (*Epist.*, 87, p. 370). Une simple dénégation, de la part de Zacharie, eût été maladroite, ne pouvant empêcher la vérité d'être connue.

1. Dans la lettre du 22 juin le pape disait: « hos confirmamus et pallia dirigimus ad eorum stabilitatem. » Il est clair qu'en novembre les pallium sont déjà partis et sans doute avec le porteur de la lettre du 22 juin.

2. *Epist.*, 58, p. 316. Cf. WEYL, 82, note 4.

3. *Epist.*, 60, p. 323.

4. Quant le pape écrit le 5 novembre, Hartbert, parti en août pour Rome, n'y est déjà plus : « qui et apud nos *fuit*. » La lettre de Boniface qui demande le pallium pour Grimon seul a dû être écrite en septembre-octobre, car elle est postérieure au mois d'août, date de la lettre relative aux trois pallium et elle était arrivée à Rome avant le 5 novembre.

5. Boniface sait parler hardiment au pape et lui adresser des reproches. En 742, il lui signale l'inconvenance des fêtes païennes du 1er janvier (*Epist.*, 50, p. 301).

6. HAUCK (*Kirchengeschichte Deutschlands*, I, 527), suppose que Pépin

Quatre années d'efforts achèteront le succès que Boniface proclamera un peu trop tôt une victoire définitive. Il rencontrait des résistances de la part même de ceux dont il s'efforçait de faire reconnaître l'autorité. Les métropolitains établis par lui refusaient de se prêter à l'observance des règles de la discipline [1]. Pour installer Abel sur le siège de Reims, usurpé par Milon, il avait fallu de longues luttes. Boniface l'emporte enfin, grâce à l'appui de Fulrad, abbé de Saint-Denis et chapelain du palais, qui décida sans doute Pépin à sacrifier au bien de l'Eglise l'ancien compagnon d'armes de son père [2].

Le provisoire établi en Austrasie par le concile germanique ne satisfait pas Boniface. Au printemps de 745, un nouveau synode, convoqué par Pépin et Carloman, est saisi par lui de la question [3]. Boniface obtient des Francs

veut donner à Grimon en Neustrie une situation semblable à celle de Boniface en Austrasie et que pour cette raison, il ne veut plus du pallium que pour lui. Plaçant ces évènements avant le synode de Soissons, il devrait expliquer pourquoi Pépin, au concile, établit au-dessus des évêques Abel et Ardobert et non pas Grimon, à qui il réserve un rôle si considérable. Il suppose Grimon absent; c'est cette absence qui est précisément étrange si Grimon est une sorte d'archevêque supérieur. D'ailleurs son absence fût-elle motivée, Pépin devrait néanmoins instruire les évêques du pouvoir qu'il lui a conféré. De plus la lettre du pape semble bien indiquer qu'il y a quelque rapport entre l'accusation de simonie et le retrait de la demande de deux pallium. L'hypothèse d'Hauck n'explique pas pourquoi la prétendue simonie du pape décide Boniface à ne demander qu'un pallium. En ramenant ces évènements à l'année 744 et à la suite du concile de Soissons, on voit peut-être pourquoi, décidés à ne plus solliciter qu'un pallium, Boniface et Pépin le destinent de préférence à Grimon. Les deux autres archevêques ont reçu devant les évêques en plein synode l'investiture solennelle du prince franc. Elle suffit à leur donner une grande autorité morale. Grimon, institué archevêque après la fermeture du synode, n'a pas reçu cette consécration publique. On veut y suppléer en lui procurant le prestige qui s'attache au pallium envoyé par le pape et que seul jusqu'alors en Gaule, Boniface a le privilège de porter.

1. *Epist.*, 60 : « Dum viro concilium aggregaveris, sic tua fraternitas conflictum habeat cum metropolitanis quos confirmavimus, de eo quod dixisti ut nullus sine commendaticiis suscipiatur epistolis. » (p. 325).

2. HADRIEN Ier, *Lettre à Tilpin* (FLODOARD, *Hist. Rem. Eccles.*, II, 16, *Script.*, XIII, 462, 463).

3. *S. Bonif. epist.*, 60 (éd. DÜMMLER, 323), *epist.*, 61 (p. 325). Cf. HAUCK, I, 544.

la promesse que Cologne, la porte de la Saxe païenne, sera érigée en métropole. Il en deviendra l'archevêque métropolitain et léguera ses pouvoirs d'archevêque à son successeur sur le siège de Cologne [1]. La parole donnée par les Francs est dans la pensée de Boniface l'équivalent d'un fait accompli. Il s'est assuré déjà du consentement du pape.

Dans les derniers mois de 746, Pépin semble en effet disposé à restaurer complètement les cadres de l'organisation provinciale. S'adressant directement à Zacharie, il lui demande de lui indiquer quels rapports les chorévêques et les simples prêtres doivent entretenir avec les métropolitains [2]. Le pape lui met sous les yeux le canon du concile d'Antioche qui déclare que le métropolitain doit prendre soin de toute la province [3]. Il est incontestable que Pépin a pris à cœur et presse alors activement la restauration de la hiérarchie. Le synode tenu peu de temps après l'arrivée de la réponse pontificale, au printemps de 747 [4], allait donner à Boniface pleine satisfaction.

1. *Epist.*, 60 : « eligerunt unam civitatem omnes Francorum principes, conjungentem usque ad paganorum fines..... quatenus ibi sedem metropolitanam perpetuo tempore habere debeas.... et post, tui successores perpetuo jure possideant » (p. 323).

2. Pépin a demandé au pape : « quomodo honorari debeat metropolitanus episcopus a chorepiscopis et parochialibus presbyteris ». *Codex Carolinus*, 3 (éd. DÜMMLER, *Epist. merow. et Karol. aevi*, I, 480). La leçon *chorepiscopis* doit être acceptée, bien qu'on soit tenté de corriger en *coepiscopis* : car Zacharie cite expressément à ce propos le canon 10 d'Antioche relatif aux chorévêques. Le *métropolitain* ne signifie pas non plus ici l'évêque de la cité par opposition avec les chorévêques et les prêtres des paroisses, car la réponse du pape concerne bien le métropolitain proprement dit. Cette consultation prouve que dans la pensée des princes francs, la surveillance du métropolitain doit s'étendre non seulement sur les évêques, mais sur tout le clergé de la province soumise au métropolitain.

3. *Ibid.* Boniface transcrit le texte du canon d'Antioche dans sa lettre à Cudberth. (*Epist.*, 78, p. 351).

4. La lettre 77 du recueil (p. 348), par laquelle Zacharie annonce à Boniface qu'il vient de répondre à la consultation de Pépin, est datée du 5 janvier 747. JAFFÉ datait la lettre à Cudberth (*Mon. Moguntina, epist.*, 70), qui rend compte du synode, de 748, post maium. DÜMMLER (p. 349)

En faisant part, à l'issue du synode, au confident de ses pensées, Cudberth, archevêque de Cantorbéry, des résultats obtenus, au prix de si longs efforts, Boniface laisse déborder sa joie confiante et un peu naïve. « Nous avons décidé dans l'assemblée synodale, dit-il, de garder jusqu'au dernier jour la foi catholique et une, avec la soumission à l'Eglise romaine. Les métropolitains lui demanderont le pallium et se laisseront guider en tout par ses préceptes [1]. »

La maîtrise du pape solennellement proclamée, on s'est occupé de fortifier l'autorité des métropolitains et de définir leurs droits. Le métropolitain honoré du pallium a pour mission d'exhorter et de réprimander. La surveillance des évêques lui est confiée ; il s'informera s'ils dépensent du zèle pour le salut de leur peuple. Il aura soin de recommander aux évêques, à l'issue du synode annuel, de réunir à leur retour les prêtres et les abbés pour promulguer devant eux les décisions de l'assemblée. Si l'évêque d'un diocèse n'a pas réussi à faire cesser quelque scandale, l'affaire sera discutée en synode devant l'archevêque [2]. En un mot — et le rapprochement établi par Boniface nous fait pénétrer au fond de sa pensée, — le métropolitain est en face des évêques ce que le pape est à l'égard du métropolitain [3].

date avec raison la lettre à Cudberth de 747. En effet, en septembre 747, Cudberth tient un concile à Cloveshove pour se conformer à l'invitation que lui adresse Boniface (GUILLAUME DE MALMESBURY, *De gestis pontificum Anglorum*, I, 4, éd. HAMILTON, 9. Cf. *De gestis regum Anglorum*, I, 82, 83, éd. STUBBS, 82, 83. La parenté du synode anglo-saxon et du synode franc est évidente. Or, ce n'est pas Boniface qui s'est inspiré des décisions du concile anglo-saxon ; il envoie en effet à Cudberth « quæ hic sacerdotes nobiscum servanda decreverunt vobis emendanda. » C'est donc le synode franc qui a servi de modèle et il a dû se réunir au printemps précédent. Cf. HAUCK, I, 554, n. 3. JAFFÉ et RICHTER (*Annalen des deutsch. Gesch.*, I, 211), identifient à tort ce synode avec l'assemblée tenue suivant les Annales de Metz par Pépin à Duren « pro ecclesiarum restauratione » (*Script.*, I, 330).

1. *Epist.*, 78, p. 351.
2. *Ibid.*
3. *Epist.*, 78 : « Sic enim, nisi fallor, omnes episcopi debent metropolitano

Le but du réformateur anglo-saxon semble atteint; l'épiscopat accepte la juridiction des archevêques; évêques et métropolitains sont étroitement attachés au siège romain [1].

III

L'évènement trompa les espérances de Boniface. En 751, il écrit avec mélancolie au pape Zacharie que, relativement aux archevêques et au pallium, les Francs n'ont pas été fidèles à leurs engagements. Si on l'avait écouté, on s'en serait tenu aux résolutions prises, mais après bien des retards ce sont de nouveaux délais et une perpétuelle indécision [2]. La confiance l'abandonne: « Il faut renoncer, dit-il, à savoir à quel parti les Francs s'arrêteront. » L'organisation de la hiérarchie épiscopale, qui semblait entrer dans une voie de développement régulier, est brusquement abandonnée.

Le synode de Soissons avait établi deux archevêques. A la fin de 744, Boniface était parvenu à en installer un troisième. C'était trop peu encore pour rattacher toutes les Églises des Gaules à une juridiction archiépiscopale.

et ipse Romano pontifici, si quid de corrigendis populis apud eos impossibile est, notum facere. » (p. 351).

1. Boniface a envoyé au pape au nom du synode une « charta vere atque orthodoxæ professionis et catholicæ unitatis. » Le pape l'en félicite. (*Epist.*, 80, p. 360).

2. *Epist.*, 86, p. 368. Le pape répond (*Epist.*, 87, p. 370), que les Francs feront bien de tenir leurs engagements mais que s'ils y sont infidèles, c'est leur affaire. Quant à lui « quod gratis accipimus gratis damus ». Il y a dans ces derniers mots une allusion aux bruits de simonie pontificale qui circulaient au palais de Pépin en 744. Il ne faut pas en conclure que les Francs s'étaient engagés à offrir au pape des présents en retour du pallium et que c'est cette promesse, qu'au rapport de Boniface, ils n'ont pas tenue. Le pape déclare en effet ne rien demander et ne rien vouloir accepter. Boniface veut dire que les Francs ont promis au synode de 747 de créer des archevêques et de demander le pallium pour eux à Rome. Il rappelle les résolutions arrêtées en 747 et ajoute qu'il ne faut plus espérer leur exécution.

Les métropoles de la *media Francia* étaient seules pourvues. Les Francs avaient pris au synode de 747 l'engagement d'instituer des archevêques dans d'autres métropoles et de leur procurer le pallium; mais en 751, il ne faut plus attendre l'effet de leurs promesses.

Boniface avait pu pressentir cet échec depuis quelque temps déjà. L'aristocratie franque, à qui il a fait rendre gorge, s'est vengée en lui infligeant un sensible déboire personnel. Cologne lui avait été promise [1]; la parole donnée ne fut pas tenue. En 748, nous voyons le siège occupé par un simple évêque, Agilulf [2]. Boniface a été réduit à jeter son dévolu sur Mayence [3]. Mais en lui concédant ce siège, on ne l'érigeait pas en métropole. Boniface est toujours archevêque et vicaire pontifical, mais à titre personnel [4]. Il n'a pas obtenu la fondation d'un archevêché austrasien et Lul, son successeur à Mayence, sera longtemps sur le même rang que les autres évêques de Germanie [5].

1. Cf. plus haut, p. 48.

2. Agilulf, évêque de Cologne, figure parmi les évêques auxquels Zacharie écrit le 1er mai 748. (*S. Bonif. epist.*, 82, éd. DÜMMLER, 363).

3. *Epist.*, 80 : « Quod jam olim de Agrippina civitate scripsisti, quod Franci non perseveraverunt in verbo quod promiserunt et nunc moratur tua fraternitas in civitate Mogontia » (p. 361). Les *Ann. Lauriss. min.* lui font attribuer le siège de Mayence en 746 (*Script.*, I, 115). Ce déboire personnel lui a donc été infligé avant que se tienne le synode dont il rend compte à Cudberth. Peut-être au temps du synode de 747 espérait-il que Mayence, à défaut de Cologne, deviendrait un siège métropolitain.

4. Cf. plus haut, p. 36, 40 et 46.

5. La lettre 88, p. 372, dans laquelle le pape confirme l'érection de Mayence en métropole, n'est pas autre chose qu'un remaniement, conforme à la tradition postérieure, de la bulle envoyée par Zacharie pour Cologne (Cf. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, I, 546, n. 2 et 550, n. 5; OELSNER, *Jahrbücher des frænkischen Reichs unter Kœnig Pippin*, 22). On saisit en effet dans les diplômes l'instant où Lul, simple évêque de Mayence après la mort de Boniface, devient archevêque. Il est encore simple évêque le 8 mars 780 (BŒHMER-MÜHLBACHER, 2e éd., n° 227), il est dit archevêque dans des diplômes du 4 et du 28 juillet 782 (BŒHMER-MÜHLBACHER, 2e éd., nos 251 et 255), et, depuis lors, porte toujours ce titre. L'erreur a été accréditée par ce passage de WILLIBALD : « In quo Bonifatius archiepiscopus, Magontiæ civitati, ipso Carlomanno consentiente ac donante, pontificatu præsidens » (*S. Bonif. vita*, 10, *Script.*, II, 347), ce

Non seulement Boniface ne réussit pas à instituer de nouvelles métropoles, mais dans celles qu'il a relevées, l'évêque ne peut se maintenir ou perd sa qualité de métropolitain [1]. Abel est chassé du siège de Reims et les laïques pillent les biens de son Église [2]. Grimon est mort peu de temps après son installation. En 748, son successeur Régenfrid est encore nommé le premier parmi les évêques destinataires d'une lettre de Zacharie, mais le titre d'archevêque ne lui est pas donné [3]. Rémédius, frère de Pépin, qui occupe ensuite le siège de Rouen, n'est jamais qualifié d'archevêque. A l'instant où Boniface a cru toucher au terme, la restauration de la hiérarchie est suspendue, l'organisme à peine en mouvement se détraque.

Si cet arrêt s'est produit, entraînant bientôt la perte des résultats acquis, c'est que Pépin a retiré sa main et privé l'œuvre de son impulsion. Le succès n'était promis qu'à la collaboration de Boniface et du prince. L'un était la tête et le conseil, l'autre le bras et l'agent.

Pépin est satisfait sans doute d'avoir corrigé les mauvaises mœurs du clergé, de l'avoir assujetti à une discipline

qui veut dire que l'archevêque Boniface reçoit le siège épiscopal de Mayence et non pas que Boniface devient archevêque métropolitain de Mayence, comme l'ont cru plus tard : OTHLON, *Vita Bonif.*, prologue (*Script.*, II, 358); les *Ann. Metenses* (*Script.*, I, 324); les *Ann. Fuld.* (I, 343). WEYL (*Die Beziehungen...*, 85, 86), s'est laissé tromper par Othlon et croit que Mayence est devenue métropole de toute la Germanie. Il suppose aussi (p. 84, 85), que Boniface a, peu de temps après, obtenu en plus de ses pouvoirs de métropolitain (?) et de vicaire de Saint-Pierre, la *primatie* de toutes les Eglises franques. Boniface n'a jamais été qu'archevêque et légat de Saint-Pierre, mais à la vérité ces titres lui donnaient une situation équivalente à celle que plus tard, au IXe siècle, on désigne sous le terme de primatie. Parler de primatie à cette heure, c'est commettre un anachronisme.

1. HAUCK, I, 551.

2. HADRIEN Ier, *Lettre à Tilpin* (FLODOARD, *Hist. Rem. Eccl.*, II, 16, *Script.*, XIII, 463).

3. *S. Bonif. epist.*, 82 (éd. DÜMMLER, 362). HAUCK (I, 551) conclut un peu vite qu'il n'était certainement plus métropolitain, n'étant pas qualifié de ce titre. Le pape lui donne ici le premier rang et il faut observer qu'au synode d'Attigny (760, 762) (BORETIUS, *Capitularia*, I, 221), Chrodegang, qui, à cette date, était certainement archevêque, n'est pas désigné sous ce titre, mais signe le premier.

plus sévère et à une dépendance plus rigoureuse vis-à-vis de l'évêque. Il comprend moins le besoin d'une autorité permanente et régulière supérieure à celle des évêques. Il s'est fait lui-même le chef et le surveillant de tout l'épiscopat franc. C'est à lui que les évêques doivent leurs sièges. Ils lui sont étroitement attachés par des liens personnels. A défaut d'archevêques, ils obéiront aux ordres de celui qui bientôt recevra, comme les rois d'Israël, l'onction sainte des mains du grand pontife.

Pépin ne songe qu'aux intérêts de son pouvoir et il est dans son rôle [1]. Boniface voulait affermir la hiérarchie ecclésiastique dans l'intérêt exclusif des Églises elles-mêmes et de la papauté, et il suivait le cours de la pensée qui fait l'unité de sa vie et de son apostolat. Il se rend compte tristement que son œuvre réformatrice reste inachevée, mais il en poursuivrait vainement l'exécution puisqu'elle a cessé d'intéresser Pépin. Il abhorre et il évite le plus qu'il peut le palais, où l'accueil du roi est toujours empressé, mais où le missionnaire rencontre des hommes dont le commerce lui fait désormais horreur [2].

L'année qui suivit son martyre dans les contrées barbares du bord de l'Elbe, Pépin réunissait les évêques au palais de Ver (755). Le synode présidé par le roi des Francs soumet les évêques à une juridiction qui n'est pas celle du métropolitain : ils doivent obéir à des évêques qui joueront le rôle des métropolitains [3]. Pépin considère cette organisation comme provisoire ; on en reviendra plus tard à la stricte discipline des canons [4], mais présentement le roi ne songe plus à rendre leur privilège aux évêques des anciennes métropoles ni à rétablir les limites

1. Cf. HAUCK, I, 552.

2. S. *Bonif. epist.*, 86, p. 368.

3. *Conc. Vernense*, 2 : « Episcopos quos in vicem metropolitanorum constituimus ut ceteri episcopi ipsis in omnibus obœdiant. » (BORETIUS, *Capitularia*, I, 33).

4. *Ibid.* : « interim quod secundum canonicam constitutionem hoc plenius emendamus. »

des provinces ecclésiastiques d'antan. Il semble même que les pouvoirs accordés aux prélats qui tiendront la place des métropolitains, doivent être le plus souvent exercés par eux en commun. Le synode de Ver ne prévoit pas, en effet, d'assemblées présidées par un seul évêque, surveillant d'une région déterminée. Tous les pro-métropolitains seront présents au même concile bisannuel qui réunira tous les évêques du royaume [1]. On confie à quelques évêques la charge qu'exerçaient jadis les évêques des métropoles, sans spécifier pour chacun d'eux les diocèses soumis à leur juridiction. C'est parce que le synode juge impossible de restaurer l'ancienne organisation provinciale qu'il établit des pro-métropolitains. Il ne les nomme jamais archevêques. Boniface n'a pas réussi à rétablir de son vivant les métropolitains et à en faire des archevêques. Faut-il croire que le titre et le pouvoir archiépiscopal ont péri avec lui ?

Il est certain que Boniface a eu un successeur [2], Chrodegang, évêque de Metz, consacré par le pape Etienne comme archevêque [3]. Est-il du nombre des évê-

1. *Conc. Vernense*, 4 : « ut bis in anno sinodus fiat... et illi episcopi ibidem conveniant quos modo vicem metropolitanorum constituimus et alii episcopi vel abbates seu presbyteri quos ipsi metropolitani aput se venire jusserint. » (p. 34).

2. M. Weyl (*Die Beziehungen des Papstthums...*, 91), constate que Lul n'a pas été l'héritier des pouvoirs extraordinaires de Boniface, mais il ne reconnait pas davantage cette qualité à Chrodegang (p. 93, n. 3). C'est que, persuadé que Boniface a été non seulement *légat* du pape, mais *primat*, il ne trouve mention dans les textes ni du *vicariat*, ni de la *primatie* pour Chrodegang. Il n'a pas vu la haute portée en ce temps du titre nouveau d'*archevêque*, titre qui comporte alors des pouvoirs extraordinaires, tandis que Weyl le croit équivalent à celui de simple métropolitain. Il lui arrive même d'appeler archevêques les évêques de Sion, d'Ostie, de Nomentum (p. 96).

3. *Liber Pont.*, *Stephanus II* : « Et dum in Francia esset positus, Rodigango... pallium tribuit et archiepiscopum ordinavit » (éd. Duchesne, I, 456). Continuateur de Bède : « Bonifacius... martyrio coronatus est et pro eo Redgerus consecratur archiepiscopus a Stephano papa. » (éd. Plummer, I, 362). Son épitaphe nous dit aussi qu'il a reçu le pallium (Migne, LXXXIX, 1054). Des textes du L. P. et du continuateur de Bède, il résulte que Chrodegang a été ordonné archevêque par Etienne après la mort de

ques dont la prérogative toute personnelle est reconnue à Ver ? Il est permis de le supposer [1]. Evêque d'une cité qui n'a jamais eu le rang de métropole, l'archevêque est sans doute l'un des prélats chargés de tenir la place des évêques des métropoles. Les autres étaient-ils archevêques comme lui ? Aucun texte n'autorise cette hypothèse [2]. A Chrodegang seul les documents accordent le titre d'archevêque. On ne voit pas que le pallium ait été accordé à personne avec lui. Au synode d'Attigny, il signe le premier

Boniface et au cours du séjour du pape en France, c'est-à-dire en 754. C'est donc en 754 et non en 755 (HAUCK, I, 573, n. 5) que Boniface est mort.

1. L'hypothèse est émise par Mgr. DUCHESNE, p. 462. Archevêque austrasien comme Boniface, Chrodegang joue en cette qualité en Austrasie le rôle d'un métropolitain sans occuper une métropole. M. HAUCK (II, 54) suppose que le concile de Ver s'est occupé seulement des Eglises occidentales. Les pro-métropolitains auraient reçu en Neustrie une situation analogue à celle de Chrodegang en Austrasie. Il est probable que Chrodegang est présent au synode. M. MONOD, dans une de ses leçons à l'école des hautes études, observait que le préambule des actes (BORETIUS, I, 33), renferme exactement l'expression des idées contenues dans la préface de la règle de S. Chrodegang (MIGNE, *Patrol. lat.*, LXXXIX, 1057). Si l'évêque de Metz assiste au synode et inspire la rédaction des actes, il est inadmissible qu'il ne soit pas au nombre des pro-métropolitains. D'autre part, successeur de Boniface et légat du Saint-Siège, il a des pouvoirs plus étendus, une situation hors de pair. Cela rend bien singulier le silence gardé par le synode à son sujet.

2. M. l'abbé JÉROME (*La question métropolitaine dans l'Église franque*, 7) observe « qu'ils se trouvaient être au sens littéral du mot des archevêques. » Le titre d'archevêque, bien connu alors, puisqu'il est porté à cette même heure par Chrodegang, aurait dû, en ce cas, leur être attribué. Au concile germanique, il est donné précisément à un évêque qui n'est pas métropolitain et qui n'a même pas de siège. Bien que les deux archevêques établis au concile de Soissons aient un siège métropolitain, le capitulaire ne fait aucune allusion à cette circonstance. L'archevêque Chrodegang n'est pas évêque d'une métropole. Si le titre d'archevêque, qui semble convenir si bien à ces pro-métropolitains, ne leur est pas donné, ce doit être intentionnellement. Ce titre nécessite l'octroi du pallium et une entente avec le pape ; il marque une haute dignité ecclésiastique. Aussi Chrodegang le porte seul à l'exclusion des autres pro-métropolitains. En 769, à un concile romain, nous verrons figurer un évêque de Sens à la tête d'une députation d'évêques francs. Il est désigné sous le titre d' « *archiepiscopus Galliarum* » (*Liber Pont.*, *Stephanus III*, éd. DUCHESNE, I, 473). Son prédécesseur était-il déjà archevêque ? Nous ne le pouvons admettre, car un évêque de Sens figure parmi les signataires du synode d'Attigny (760-762, BORETIUS, I, 221), et son rang n'indique pas de supériorité sur les autres évêques.

et après sa souscription on trouve, épars au milieu des noms des autres évêques, ceux des évêques de Mayence, de Sens, de Rouen et de Tours [1]. Son biographe nous rapporte qu'il a consacré de nombreux évêques dans diverses cités [2]. C'est que Chrodegang a seul reçu toutes les prérogatives qui avaient appartenu en propre à Boniface. Etienne II juge nécessaire, pendant son séjour en Gaule, de désigner un nouveau « missus sancti Petri » [3], et il fait choix du vénérable évêque qui l'a amené d'Italie près de Pépin [4]. Boniface a laissé à Lul son siège de Mayence ; à Chrodegang passe sa qualité d'archevêque et de légat du Saint-Siège.

La situation exceptionnelle faite à Chrodegang dans l'Église franque prouve à elle seule que la tentative de Boniface pour rendre à cette Eglise une organisation régulière a échoué. La reconstruction de la hiérarchie ecclésiastique, entreprise et activée par Boniface, puis suspendue, contre son gré, par la force des circonstances, est toute entière à recommencer. A la fin du règne de Pépin, comme à la date du concile germanique, il n'y a dans les pays francs qu'un seul archevêque, légat du siège apostolique.

1. Boretius, I, 221.

2. P. Diacre, *Gesta episc. Mettensium* (*Script.*, II, 268). Cf. *Vita Chrodegangi* (*Script.*, X, 568). Mgr Duchesne (*Wilchaire de Sens*, dans le *Bulletin de la Société archéologique de Sens*, XVII, 17), remarque que de son vivant il ne s'est produit que quatre vacances épiscopales dans l'ancienne province de Trèves. Les « *episcopi quam plurimi* » qu'il a établis appartiennent par conséquent à un rayon beaucoup plus étendu et son activité déborde l'ancienne province de Trèves.

3. Cf. Duchesne, *Liber Pont.*, *Stephanus II*, n. 63, t. I, 462.

4. *Liber Pont.*, *Stephanus II*, p. 445. Cf. P. Diacre, *Gesta episc. Mettens.* (*Script.*, II, 268).

CHAPITRE TROISIÈME

LES MÉTROPOLES ET LES ARCHEVÊQUES SOUS CHARLEMAGNE ET LOUIS LE PIEUX

I

Abandonnée par Pépin, la restauration de l'ancienne organisation provinciale n'attire pas immédiatement l'attention de Charlemagne. Les mesures provisoires prises au synode de Ver étaient-elles encore observées? Il n'y est plus jamais fait allusion et elles étaient d'une nature trop précaire pour n'être pas fréquemment renouvelées si on avait tenu à les faire vivre. Chrodegang est mort en 766 [1], peu de temps avant Pépin. Il semble bien que sans plus s'occuper des pro-métropolitains créés par le sydode de Ver, on se soit contenté de remplacer l'archevêque défunt. Encore la plus grande incertitude règne-t-elle sur la transmission de son héritage.

Charlemagne envoie au synode de Rome de 769 une députation de douze évêques. A sa tête marche Wilchaire de Sens. Le biographe d'Étienne III lui donne le titre d'archevêque des Gaules [2]. On a supposé qu'il était

1. *Ann. Lauresh.*, 766 (*Script.*, I, 28).

2. *Liber Pont.*, *Stephanus* III : « Vulcario archiepiscopo provintiæ Galliarum, civitate Senense. » (éd. DUCHESNE, I, 473). Les actes du concile

le successeur de Chrodegang et comme lui, comme Boniface, l'envoyé du siège apostolique [1].

Un personnage du même nom, évêque de Nomentum, accompagnait, avec Georges, évêque d'Ostie, le pape Étienne II dans son voyage en France en 754 [2]. Il demeura sans doute auprès du roi, car trois ans plus tard, en 757, Étienne II priait Pépin de le lui renvoyer [3]. Paul Ier fait aussi de Wilchaire son négociateur ordinaire au palais franc, et en 758 le recommande chaudement à la bienveillance du roi [4]. En 761, Wilchaire apporte au pape une lettre de Pépin [5]. Il est revenu de nouveau au palais du roi carolingien quand arrive une missive du pape demandant qu'un prêtre italien, Marin, réfugié auprès de Pépin, soit pourvu d'un évêché dans ses États [6]. Le roi chargera Wilchaire [7] de consacrer l'évêque. Doit-il cet honneur à sa qualité d'évêque italien chargé par le pape d'une mission spéciale auprès du prince franc? Ne posséderait-il pas plutôt au palais et dans le royaume une situation d'ordre mal défini encore, qui lui permet, bien que le titre d'archevêque ne soit porté encore que par Chrodegang, de consacrer comme lui les évêques. Peut-être a-t-il été plus tard pourvu lui-même, comme Marin,

de Latran portent: « Wilchario archiepiscopo Provinciæ vicumssenensis ». La restitution « archiepiscopo provinciæ Galliarum, vicus senensis » s'impose. (MANSI, XII, 714).

1. Cf. L. DUCHESNE, *Liber Pont.*, I, 482, n. 29. — *Wilchaire de Sens, archevêque des Gaules* (*Bulletin de la société archéologique de Sens*, XVII, 15 à 19).

2. *Liber Pont.*, *Stephanus II* (éd. DUCHESNE, I, 446). Cf. *Wilchaire de Sens*, 20.

3. *Codex Carolinus*, *Epist.*, 11 (éd. GUNDLACH, *Epist. Kar. aevi*, I, 507).

4. *Cod. Carol.*, 14, p. 512.

5. *Cod. Carol.*, 22, p. 525.

6. *Cod. Carol.*, 25, p. 530.

7. C'est bien, semble-t-il, l'évêque de Nomentum. La lettre a été écrite entre 758 et 763. Or, au synode d'Attigny (760-762), siège un certain Lupus, évêque de Sens (BORETIUS, *Capitularia*, I, 221). Le Wilchaire dont il s'agit n'est donc probablement pas l'évêque de Sens ou du moins ne l'est sans doute pas encore devenu.

d'un siège dans les Gaules. A l'exemple d'un autre envoyé du pape, Georges, évêque d'Ostie, qui est devenu évêque d'Amiens [1], il a pu échanger le diocèse de Nomentum contre celui de Sens afin de demeurer auprès du roi. L'évêque de Nomentum et l'évêque de Sens, archevêque des Gaules, seraient un même personnage [2].

On le soupçonne en constatant les nombreux voyages de l'archevêque de Sens, Wilchaire, en Italie. Il est au synode romain de 769. L'archevêque remplit une nouvelle mission à Rome en 775 [3]. En 780, il est de nouveau pressé par Hadrien de se mettre en route [4]. D'accord avec lui il entreprend de réformer l'Église espagnole et ordonne avec l'assentiment du pape un évêque visiteur [5], qui reste placé sous l'autorité de l'archevêque des Gaules [6]. La confiance qu'Hadrien témoigne à Wilchaire, les pleins pouvoirs qui lui sont donnés, sa déférence pour le siège apostolique autorisent à penser qu'il est romain d'origine. Ces titres l'ont vraisemblablement désigné pour succéder à Boniface et à Chrodegang en qualité de « missus sancti Petri » et d'archevêque de toute la Gaule [7].

1. Paul Ier a permis à Pépin de le garder en Gaule (*Cod. Carol.*, 21, p. 524). Le biographe d'Etienne III le désigne comme présent au synode de 769 avec la qualité d'évêque d'Amiens. (*Liber Pont.*, I, 473).

2. Cette identification a été proposée par Mgr DUCHESNE, *Lib. Pont.*, I, 457, n. 25. Cf. *Wilchaire de Sens*, p. 20 et suivantes. Elle est adoptée par WEYL, *Die Beziehungen des Papstthums...*, 98.

3. *Cod. Carol.*, 51, p. 571. La *Gallia christiana* (XII, 13), place à tort l'ambassade en 767 du vivant de Pépin.

4. *Cod. Carol.*, 65 (éd. GUNDLACH, 593).

5. *Lettres d'Hadrien Ier aux évêques espagnols.* (*Cod. Carol.*, 95, p. 637).

6. Hadrien écrit à Egila : « Frater noster Wilcharius archiepiscopus provinciæ Galliarum, cui et licentiam dedimus de vestris ordinationibus atque auctoritatem dirigere vos pro orthodoxæ fidei..... prædicatione. » (*Cod. Carol.*, 96, p. 644). GUNDLACH, p. 643, place ces deux lettres entre 785 et 791. Cf. DUCHESNE, *Wilchaire de Sens*, 18 et 19.

7. Sa situation est de fait supérieure à celle de Boniface et de Chrodegang. Ces deux personnages étaient seulement archevêques en Austrasie, la surveillance des évêques neustriens étant confiée à deux archevêques

Lorsqu'il est mentionné dans les textes francs, il fait figure de personnage considérable. Au synode de Paderborn, l'archevêque Wilchaire approuve avec l'évêque de Metz, Angilramne, un privilège accordé au monastère de Salonne, dépendance de l'abbaye de Saint-Denis [1]. A la mort de Carloman c'est sans doute le même personnage qu'on voit paraître auprès de Charles à la villa de Corbeny à la tête de tout l'épiscopat [2].

Dans les premières années du règne de Charlemagne les évêques francs n'ont pas d'autres chefs. Aucun de ceux qui siègent dans les anciennes métropoles, à l'exception de Wilchaire de Sens, n'a préséance sur le reste de l'épiscopat. Parmi ceux qui l'accompagnent à Rome en 769, figurent les évêques de Mayence, de Tours, de Lyon, de Narbonne et de Reims ; rien ne les distingue des autres

au temps du synode de Soissons, à des pro-métropolitains au temps du synode de Ver. Boniface et Chrodegang pouvaient du reste s'occuper des Églises occidentales en leur qualité de missus sancti Petri. Wilchaire est probablement comme eux légat du Saint-Siège, mais il n'est pas simple archevêque d'Austrasie. Les pro-métropolitains établis à Ver ne s'étant pas maintenus, Wilchaire est archevêque des Gaules, de tous les évêques de l'empire franc. Cette qualité d'archevêque des Gaules se confond avec celle d'envoyé de Saint-Pierre.

1. Bœhmer-Mühlbacher, *Reg.* n° 213 ; *Hist. de Fr.*, V, 739.

2. Les *Ann. Laurissenses Majores* (anno 771, *Mon. Germ., Script.*, I, 148) disent : « Wilcharius archiepiscopus. » Suivant les *Ann. Einhardi*, il s'agit de Willichaire, ancien évêque de Vienne et présentement abbé de Saint-Maurice et évêque de Sion. (Cf. Bœhmer-Mühlbacher, n° 142 a, p. 66). Ce Willichaire a reçu jadis le pallium et le titre d'archevêque (*Liber Pont.*, *Gregorius III*, éd. Duchesne, II, 421 ; Cf. plus haut, p. 36 et 24, n. 3), ce qui invite à penser qu'il est bien l'*archevêque* dont parlent les *Ann. Laurissenses*. Mais on remarquera que Willichaire n'est jamais désigné, dans les sources franques, sous le titre d'archevêque, que le biographe de Grégoire III est seul à mentionner (Cf. plus haut, p. 24, n. 3). Boniface ignore qu'il l'ait reçu (*ibidem*) et jamais, au temps où ce réformateur tente d'établir des archevêques, aucune allusion n'est faite au cas de Willichaire de Vienne. Au synode d'Attigny, où Chrodegang en qualité d'archevêque a la première place, Willichaire est perdu dans la foule (Boretius, *Capitularia*, I, 221). Il semble bien que le titre à lui délivré par Grégoire III soit entièrement tombé dans l'oubli. Il n'a jamais joué un rôle qui permette de voir en lui l'archevêque qui prend à Corbeny le premier rang. Ce rôle convient tout à fait au contraire à Wilchaire de Sens, archevêque des Gaules.

évêques [1]. Wilchaire est seul qualifié d'archevêque et d'archevêque des Gaules.

Ce titre, il le garde, semble-t-il, à une époque où il y a d'autres archevêques dans les Gaules. Entre 785 et 791, Hadrien le lui donnait encore en écrivant aux évêques d'Espagne [2]. Or, en 782, les sièges métropolitains de Reims et de Mayence étaient relevés déjà. Il est vraisemblable que même après la restauration de plusieurs métropoles, Wilchaire a conservé, sa vie durant, sur tout l'épiscopat des Gaules, l'autorité que lui conférait son titre d'archevêque des Gaules et d' « envoyé de Saint-Pierre ».

II

Dans les dernières années du VIIIe siècle, nous assistons à une reconstitution lente de l'ancienne hiérarchie opérée de concert par Charlemagne et la papauté. De part et d'autre le zèle fait défaut.. Le roi n'entreprend qu'assez tard et poursuit négligemment une réforme, que ni l'intérêt des Églises, ni celui de son propre pouvoir ne lui paraît réclamer. Charlemagne surveille en personne l'épiscopat [3]. Les évêques reçoivent directement du palais, des instructions et des réprimandes [4]. Dans la pensée de Charles, l'autorité royale suffit à faire observer les règles de la discipline ecclésiastique. Pour ordonner et diriger l'Église franque, il n'a besoin, ni de l'organisation provinciale, ni du concours des métropolitains [5].

1. *Liber Pont.*, *Stephanus III* (éd. DUCHESNE, I, 473, 474) ; *Concilium Lateranense* (MANSI, XII, 714).

2. *Cod. Carol.* (éd. GUNDLACH, 95, p. 637).

3. *Ann. Juvav. majores* (801) : « Carolus imperator synodum examinationis episcoporum et clericorum fecit in Aquis palatio » (*Mon. Germ.*, *Script.*, I, 87).

4. Cf. FUSTEL DE COULANGES, *Les Transformations de la royauté*, 530.

5. M. l'abbé JÉROME (*La question métropolitaine dans l'Église franque*,

Le pape ne paraît pas s'être préoccupé cependant de l'absence d'une hiérarchie régulière en Gaule. Il prêtera son concours au roi quand il plaira à Charlemagne de la restaurer, mais n'a vraisemblablement jamais sollicité Charles de rétablir les métropoles [1].

La restauration fut commencée non parce qu'on la sentait nécessaire mais parce que la connaissance de l'ancien droit a été renouvelée en Gaule. En 774, le pape Hadrien envoyait au roi la collection canonique de Denys le Petit [2]. Il y était souvent question de l'exercice des droits du métropolitain [3]. Charlemagne, qui s'inspire visiblement

15), explique également ainsi le peu de zèle de Charlemagne pour le rétablissement de l'autorité métropolitaine.

1. Il faudrait croire le contraire sur la foi de la lettre du pape Hadrien à Bertaire de Vienne. (JAFFÉ, 2412, éd. GUNDLACH, *Epist. Vienn. Spuriæ*, 17, dans les *Epist. Karol. aevi*, I, 96). Hadrien aurait rappelé à Charles, venu à Rome pour passer les fêtes de Pâques de 774, la nécessité de rétablir les anciennes métropoles. Charles ayant fait bon accueil à cette proposition, Hadrien écrit à Bertaire en janvier 775 pour lui confirmer ses droits et lui annonce qu'il a plu au roi de restaurer toutes les métropoles. (Cf. WEYL, *Die Beziehungen des Papstthums...*, 131 à 136, qui se prononce pour l'authenticité de cette lettre). Mais GUNDLACH (*Der Streit der Bisthümer Arles und Vienne, Neues Archiv*, XV, 11 et suiv.) a péremptoirement démontré la fausseté de toute la série des lettres de Vienne (Cf. aussi : DUCHESNE, *Fastes épisc.*, I, 162). HAUCK (*Kirchengeschichte Deutschlands*) a renoncé à invoquer cette lettre en témoignage de l'importance qu'on attachait à Rome au rétablissement des métropoles. (Comparez 1re édit., II, 187, n. 1 et 2e édit., II, 205, n. 2). Son sentiment, qui n'a pas changé, ne s'appuie plus que sur la réponse faite par Zacharie à Pépin en 747 (*op. cit.*, II, 10). Mais Zacharie répondait alors à une question posée par Pépin relativement aux métropolitains et se contentait de lui rappeler les anciens canons (cf. plus haut, p. 48). Au temps de Charlemagne, Hadrien paraît s'être peu intéressé au rétablissement des métropoles. Lorsque Ermembert de Bourges vient demander au pape le pallium, le soin du pontife de s'informer s'il n'est pas déjà sous la juridiction d'un archevêque montre qu'on n'avait guère de notions précises à Rome sur l'organisation hiérarchique de l'Eglise franque et qu'on ne prêtait pas attention à cette question. Le pape se rend chaque fois au désir de Charlemagne, mais ne prend jamais les devants.

2. Cf. MAASSEN, *Geschichte der Quellen des kan. Rechts*, I, 444, 467.

3. *Dionysio Hadriana, conc. de Nicée*, can 4, 6 (HARTZHEIM, *Concilia Germaniæ*, I, 138), *conc. d'Antioche*, can. 9, 13 (p. 158); can. 14, 19, 20 (p. 159) ; *conc. de Laodicée*, can. 12 (p. 163) ; *conc. de Chalcédoine*, can. 10 (p. 178). Cf. *Epitome canonum quam Hadrianus Carolo obtulit, Can. Apost.*, 32 (MANSI, XII, 860); *conc. d'Antioche*, can. 9, 10, 13, 19

dans la composition des capitulaires des canons envoyés par le pape [1], se crut obligé de tenir compte de cette autorité disciplinaire prévue par l'ancien droit. En 779, dans le capitulaire d'Herstal, il enseigne aux évêques que selon les canons, les « suffragants » [2] sont tenus d'obéir aux métropolitains [3]. En 789, instruisant ses fidèles de leurs devoirs, il reproduit à l'usage des évêques les canons du concile d'Antioche qui déterminent les privilèges de l'évêque de la métropole [4]. La logique voulait qu'il y eût des métropolitains puisqu'on rappelait leurs droits [5].

Peu de temps avant l'année 782 [6], le pape Hadrien, à la

(col. 865); *conc. de Laodicée*, can. 12 (col. 866). La *Quesnelliana* qui, auparavant, faisait autorité près des princes francs (MAASSEN, *op. cit.*, 494), ne renferme pas les canons du concile d'Antioche, si catégoriques au sujet des métropolitains.

1. Cf. BORETIUS, *Capitularia*, I, 53. Préface de l'*admonitio generalis* par l'éditeur. La collection du pape Hadrien est désormais la source où puisent les capitulaires et remplace la Quesnelliana que Pépin, en 755, utilisait pour rédiger le capitulaire de Ver (MAASSEN, *op. cit.*, 467 et 494).

2. C'est la première fois que dans un texte franc le mot « suffragant » apparaît avec la signification d' « évêque subordonné à un métropolitain. » On le retrouve précisément dans le 32e canon des Apôtres de l'*Epitome canonum* (MANSI, XII, 860). Désormais il entre en usage dans l'Eglise franque. (Cf. HINSCHIUS, *Das Kirchenrecht*, II, 9).

3. « De metropolitanis, ut suffraganei episcopi eis secundum canones subjecti sint. » (BORETIUS, *Capitularia*, I, 47).

4. *Admon. gener.*, 8 : « Item, in eodem concilio (Antioche), ut ad metropolitanum episcopum suffragani episcopi respiciant et nihil nove audeant facere in suis parrochiis sine conscientia et consilio sui metropolitani, nec metropolitanus sine eorum consilio. » (BORETIUS, I, 54). Cf. 10 et 13, p. 55.

5. Elle l'exige plus encore après la décision du concile de Francfort, établissant pour les délits d'ordre ecclésiastique une juridiction à trois degrés, celle de l'évêque, du métropolitain, du roi (can. 6, BORETIUS I, 74). Cf. *Capitulare missorum* (802), art. 15, p. 94.

6. HAUCK (II, 205, n. 4), date la lettre de 779. La date extrême de 782 est établie par l'apparition du titre d'archevêque donné à Lul dans les diplômes. Le 8 mars 780, il est encore simple évêque. Il est dit archevêque dans des diplômes du 4 et du 28 juillet 782 (Cf. plus haut, p. 51, n. 5). L'élévation de Lul ayant été précédée de l'enquête confiée par le pape a Tilpin, métropolitain de Reims, ce dernier a reçu le pallium avant 782. L'authenticité de la lettre à Tilpin, niée par HINSCHIUS (*Das Kirchenrecht*, I, 603), nous paraît établie sur de bonnes raisons par WEYL, *Die Beziehungen des Papstthums....*, 148. Cf. aussi HAUCK, II, 205, note 4.

demande de Charles, envoie à l'évêque Tilpin de Reims, le pallium et lui confirme ses droits de métropolitain [1]. Mission est confiée à l'archevêque d'ouvrir une enquête sur l'élévation de Lul au siège de Mayence. Si le rapport est favorable et si Lul envoie sa profession de foi, le pallium lui sera adressé et il deviendra archevêque de Mayence [2]. Le pape sans doute se déclara satisfait, car en 782 Lul porte le titre d'archevêque [3]. Un peu plus tard [4], l'évêque de Bourges, Ermenbert, arrive à Rome porteur d'une lettre de Charlemagne qui prie le pape Hadrien d'accorder à Ermenbert le pallium parce que sa cité est métropole en Aquitaine [5]. L'évêque atteste n'être soumis à la juridiction d'aucun archevêque [6] et sur son témoignage, Hadrien fait droit à la requête de Charles.

A la date de 794, l'œuvre est bien plus avancée déjà. Le synode de Francfort nous représente le métropolitain jugeant les procès ecclésiastiques en seconde instance avec l'assistance de ses suffragants [7]. Pendant la tenue du synode on exige de l'évêque de Verdun qu'il se disculpe par le serment de son archevêque [8]. Nous apprenons que

L'emploi du mot *primas*, loin de préjuger contre l'authenticité, en est plutôt le garant et répond très bien aux idées de ce temps. (Cf. plus loin, chap. XI).

1. *Lettre d'Hadrien à Tilpin*. FLODOARD, *Hist. Rem. Eccl.*, II, 17 (*Mon. Germ.*, *Script.*, XIII, 463).

2. *Ibidem* : « ut pallium illi secundum consuetudinem transmittamus et ordinationem illius firmam judicemus et in ecclesia Moguntina archiepiscopum constitutum esse faciamus » (p. 464).

3. Cf. note 6 de la page précédente.

4. Entre 788 et 791, suivant Mgr DUCHESNE, *Fastes épiscopaux*, II, 30.

5. *Codex Carolinus*, éd. GUNDLACH, *Epist.*, 91 : « quia civitas metropolis in Aquitania videtur esse patria » (*Epist. Karol. aevi*, I, 628).

6. *Loc. cit.* : « confessus est, ut sub nullius archiepiscopi jurisdictione esse videretur. »

7. Can. 6 (BORETIUS, I, 74).

8. Can. 9 : « Definitum est ut Petrus episcopus juraret cum duobus aut tribus aut certe cum suo archiepiscopo. » (BORETIUS, I, 75. Cf. *Gesta episc. Virdun*, *Mon. Germ.*, *Script.*, IV, 44). Cet archevêque de l'évêque de Verdun ne peut être que Lul de Mayence ou Tilpin de Reims. La métropole de Trêves, à cette date, n'est pas encore restaurée. (Cf. plus loin

Rouen possède un métropolitain et que ce métropolitain installe des évêques [1]. Enfin le concile est saisi du différend qui s'est réveillé entre l'évêque de Vienne et l'évêque d'Arles ; lecture est donnée des lettres de Léon le Grand et des autres pontifes qui attribuent à Vienne quatre sièges et neuf à l'église d'Arles [2]. Les évêques de Tarantaise, d'Embrun et d'Aix ont réclamé sans doute à leur tour, car on décide de s'en rapporter à leur sujet à la décision qui sera indiquée par le pontife de Rome [3].

Les contestations qui se produisent au concile et l'embarras qu'on éprouve à les trancher ne doivent pas faire croire qu'on marchait au hasard. Nous y trouvons même la preuve qu'en dressant la carte ecclésiastique des pays francs, on suivait de très près un modèle. Puisqu'on restaurait l'ancien droit, il était naturel qu'on rétablit les anciennes circonscriptions ecclésiastiques. On les retrouvait exactement, on le croyait au moins, dans la *Notitia provinciarum*, et ce document qu'on prenait sans doute déjà pour un texte d'origine ecclésiastique était sous les yeux des clercs du palais de Charlemagne [4]. Mais si on avait

p. 67) et l'archevêque archichapelain Angilramne est mort. (Le can. 5, p. 78, décide que son successeur Hildebald pourra séjourner au palais).

1. Can. 10 : « Gaerbodus.... episcopalia a Magnardo metropolitano episcopo consecutus est » (BORETIUS, I, 75).

2. Can. 8 (BORETIUS, I, 75). Cf. DUCHESNE, *Fastes épisc.*, I, 135.

3. Can. 8: « De Tarentasia vero et Eberduno sive Aquis legatio facta est ad sedem apostolicam et quicquid per pontificem Romanæ Ecclesiæ definitum fuerit, hoc teneatur. » (BORETIUS, I, 75).

4. Cf. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux*, I, 135. La lettre de saint Léon, lue à Francfort, décide qu'il sera attribué à Vienne quatre sièges et que le reste de la province sera rattaché à Arles (éd. GUNDLACH, *Epistolæ Arelat. genuinæ*, 13, dans les *Epist. merow. et Karol. aevi*, I, 21), sans indiquer quels sont ces sièges, attendu qu'au temps de saint Léon, on savait parfaitement quelles étaient les cités de la Viennoise. Or, en un temps où il ne reste rien de l'ancienne organisation provinciale, le synode de Francfort indique le nombre des sièges accordés à chaque métropole. Vienne en a quatre, Arles neuf (can. 8). Pour déterminer ce chiffre de neuf, que ne donne pas la lettre de saint Léon, on a dû s'aider de la *Notitia*. — Il y a une difficulté. La *Notitia* ne donne à la Viennoise que treize cités. Dans le règlement de saint Léon, trois sièges de la Viennoise et Tarantaise, qui n'appartient pas à cette province, sont subor-

sous les yeux un programme, on ne se pressait pas de le remplir. Il s'en faut qu'en 794 toutes les métropoles indiquées par la *Notitia* soient rétablies.

donnés à Vienne. A part ces trois cités et la métropole de Vienne, la *Notitia* n'accorde à la Viennoise que neuf cités, Arles comprise. Arles ne devrait donc avoir que huit suffragants. Mgr DUCHESNE observe que les évêchés de Toulon et de Carpentras, qui ne paraissent pas dans la *Notitia*, peuvent entrer en ligne de compte, ce qui fait un siège de trop : « Ces différences viennent probablement de ce qu'on se servait pour la Notice, d'un exemplaire interpolé » (*loc. cit.*). Remarquons que les plus anciens manuscrits conservés de la *Notitia* et antérieurs à la fin du VIIIe siècle sont exempts d'interpolations (Cf. plus haut, n. 3 de la p. 4). La liste ne subit de remaniements conformes aux intérêts viennois que dans des manuscrits qui ne sont pas antérieurs au Xe siècle (Cf. LONGNON, *Géogr. de la Gaule au VIe siècle*, 184, n. 1; MOMMSEN, préface de l'édition critique de la *Notitia*, *Chronica Minora*, I, 582). Au VIe et au VIIe siècle, nous n'avons observé aucunes contestations relatives aux circonscriptions provinciales dont les limites étaient fixées par la tradition et perdaient d'ailleurs toute importance en raison de la décadence de l'institution. Il est peu vraisemblable qu'on ait fait subir à la *Notitia* des altérations dont l'intérêt ne s'explique pas. En confrontant la *Notitia* et la lettre de saint Léon, on fut surpris de trouver rattachée à Vienne par le pape la cité de Tarantaise métropole d'une autre province. Nous voyons en effet qu'au sujet de Tarantaise on demandera à Rome une solution. Il serait singulier qu'en consultant le pape, on ait préjugé de sa réponse et disposé de Tarantaise en faveur de la province de Vienne. Provisoirement peut-être, on aura exclu Tarantaise des cités suffragantes de Vienne, en conservant toutefois le nombre de quatre, consacré par la lettre de saint Léon ; on l'aura remplacée par une autre cité de l'ancienne Viennoise. Cette ancienne province comptait, en dehors de Vienne, Genève, Grenoble et Valence, neuf cités : Viviers, Arles, Die, Saint-Paul-Trois-Châteaux, Vaison, Orange, Cavaillon, Avignon, Marseille, auxquelles il faut ajouter les deux évêchés nouveaux de Toulon et Carpentras. A ce compte, Arles serait métropole de dix cités et nous savons que sa province n'en renfermait que neuf en vertu des décisions du concile de Francfort. L'une des cités susdites a donc dû être rattachée à la province de Vienne, vraisemblablement Viviers, la plus voisine. Arles a ainsi neuf cités suffragantes comme le veut le concile de Francfort, Vienne en a quatre et la question de Tarantaise est réservée. On peut objecter que plus tard Nicolas attribue à Vienne trois cités seulement avec Tarantaise (MANSI, XV, 453). Mais Nicolas s'en réfère au règlement de Léon le Grand, qu'il cite nommément et ne pouvait que reproduire ses dispositions. M. LONGNON (*Atlas hist.*, pl. IX), rattache Viviers à la province d'Arles. M. PARISOT (*Le royaume de Lorraine*, 225), croit comme nous que ce diocèse faisait partie au IXe siècle de la province de Vienne, mais il a tort de lui attribuer aussi Maurienne, dont l'évêque Adalbert est dit par Jean VIII (*Epist.*, CXXXI, MIGNE, CXXVI, 782) suffragant de Tarantaise (Cf. DUCHESNE, *op. cit.*, I, 208). Un fait reste indubitable, c'est l'emploi de la *Notitia*. On ne peut s'expliquer autrement que Tarantaise, Embrun et Aix, qui n'ont jamais

En 798, l'organisation provinciale est donnée à une région que la *Notitia* ne connaît pas. La Bavière devient une province ecclésiastique avec Salzbourg comme métropole [1]. C'est qu'après la déchéance de Tassillon et l'annexion de son duché à l'empire, les évêques bavarois ont désiré conserver entre eux des liens consacrés par l'usage [2]. Ils ont demandé à l'empereur de leur donner Arn de Salzbourg comme archevêque. Charlemagne n'eût probablement pas songé de lui-même à instituer cette métropole, mais il a cru politique d'accorder à l'épiscopat bavarois une satisfaction qui ne lui coûtait rien [3].

Aux environs de l'an 810 part du palais une circulaire adressée à tous les archevêques [4]. L'empereur leur demande de lui envoyer un petit traité des rites du sacrement de baptême. Ils devront s'éclairer des lumières de leurs suffragants [5]. Amalaire, évêque de Trèves, reçoit à sa grande surprise la requête impériale. Il répond humblement qu'il n'est pas sûr d'avoir bien compris ce que l'empereur veut dire quand il lui parle de ses suffragants [6]. Il sait bien

pu devenir métropoles aux siècles passés, prétendent à cette qualité que la *Notitia* leur donne. On comprendrait encore moins qu'elles l'aient obtenue ; or le testament de Charlemagne l'accorde à Tarantaise et à Embrun.

1. *Leonis III epistolæ*, dans les *Epistolæ selectæ pontificum rom.*, 3, 4, 5, éd. HAMPE (*Epist. Karol. aevi*, III, 58 et suiv.).

2. Il y a eu de nombreux synodes bavarois au temps de Tassillon (Cf. HAUCK, II, 437 et suiv.). Le groupement des évêques en Eglise nationale était trop bien affermi pour disparaître entièrement; il se transformera en groupement provincial.

3. Cf. HAUCK, II, 207, 208.

4. JAFFÉ (*Monumenta Carolina*, 408) place cette circulaire entre 809 et 812. SICKEL (*Regesten*, n° 239) la rapporte à 811. MÜHLBACHER (2e éd. des *Regesta* de BŒHMER, n° 474, p. 213) entre 811 et 812. Elle est antérieure au testament de Charlemagne de 811. En effet, lors de l'expédition de cette lettre, l'évêque de Trèves n'est pas encore archevêque ; or sa cité figure au nombre des métropoles dans le testament.

5. *Epistolæ variorum Carolo magno regnante scriptæ*, éd. DÜMMLER, 24-29 (*Epist. Karol. aevi*, II, 533-539). *Amalarii epistolæ*, 1 (*Epist. Karol. aevi*, III, 242).

6. *Epist.*, 2 : « Suffraganeus est nomen mediæ significationis. Ideo nescimus quale fixum ei apponere debeamus, aut presbiterorum aut abba-

qu'autrefois des évêques étaient soumis au siège métropolitain de Trèves. Mais il s'en rapporte à la sage ordonnance de l'empereur et ne s'attribue rien de lui-même [1]. Charlemagne lui répond qu'il n'a rien en effet de mieux à faire jusqu'au temps de leur prochaine entrevue [2]. Sans doute Amalaire sut établir que sa science théologique égalait sa modestie et sa soumission à l'empereur. Le petit examen que Charles lui fait subir tourne à son avantage. L'évêque de Trèves figure en qualité de métropolitain dans le testament de Charlemagne.

Ce précieux document, conservé par Éginhard, nous montre où en est, en 811, l'organisation métropolitaine [3]. La liste qu'il nous donne des métropoles de l'empire nous apprend qu'il a été fait droit aux revendications des évêques de Tarantaise et d'Embrun, mais pas à celles de l'évêque d'Aix. Les cités de Besançon, Bordeaux, Tours [4],

tum aut diaconorum aut ceterorum graduum inferiorum. » (*Epist. Karol. aevi*, III, 243). A cette date, en effet, Trèves n'est certainement pas métropole. Weomad est dit simplement évêque dans un diplôme de Charlemagne de 772 (Bœhmer-Mühlbacher, n° 145) et dans la lettre d'Hadrien à Tilpin (Flodoard, *Hist. Rem. Eccl.*, II, 17, *Mon. Germ.*, *Script.*, XIII, 464). En 781, Pierre est sacré évêque de Verdun par le pape (*Codex Carol.*, 70, éd. Gundlach, 600). Flodoard raconte que Wulfaire, successeur de Tilpin sur le siège de Reims, a convoqué, sur l'ordre de Charlemagne, l'archevêque de Trèves Amalaire et ses suffragants pour le sacre de Frothaire de Toul. Il y voit une marque de la considération particulière qu'on avait pour l'archevêque de Reims. (Flodoard, II, 18, *Script.*, XIII, 466). Le fait montre plutôt qu'Amalaire n'était pas encore archevêque et que les évêques de l'ancienne province de Trèves étaient sacrés alors par le métropolitain de Reims.

1. *Epist.*, 2 : « Si forte episcoporum nomen qui aliquando vestræ civitati subjecti erant, addere debemus, oro, ut hoc non imputet dominus servo suo, quia usque in presens tempus non sum ausus ea attingere, quæ nobis injuncta non sunt. » (*Epist. Karol. aevi*, III, 243).

2. *Epist.*, 3 (*Epist. Karol. aevi*, III, 244).

3. L'empereur forme des deux tiers de ses trésors, vingt et une parts attribuées à chacune des métropoles de son empire qui en fera la distribution comme il l'a réglé. Le document donne ensuite la liste des vingt et une métropoles de l'empire. (Éginhard, *Vita Karoli*, *Mon. Germ.*, *Script.*, II, 461). Cf. *Vita Hludowici*, 22 (*Script.*, II, 618).

4. Une charte de 802 insérée dans les *Actus Pontificum Cenomanensium*. (*Hist. de Fr.*, V, 766, Bœhmer-Mühlbacher, 386) mentionne l'assentiment donné à la démarche des clercs de Saint-Gervais par leur

Lyon [1], Cologne [2], ont, elles aussi, à cette date, un évêque métropolitain. Des anciennes métropoles des provinces civiles romaines énumérées dans la *Notitia*, il ne manque qu'Eauze, Aix et Narbonne.

Que le pape n'ait point fait bon accueil aux prétentions élevées par l'évêque d'Aix au rang de métropolitain, le fait n'a pas de quoi nous étonner. On n'est point sans doute à Rome d'humeur à laisser prescrire par la *Notitia*, ce document dont l'origine est inconnue, qui ne peut s'autoriser ni du nom d'un pape [3] ni de la souscription des évêques d'un concile, les règlements rendus par les pontifes du ve siècle [4].

évêque Francon et leur métropolitain Joseph. La charte est interpolée mais SICKEL (*Regesten*, 289) croit que l'exposé a été copié tel quel. Il y aurait donc eu déjà en 802 un archevêque à Tours. Cf. HAURÉAU, *Gallia christiana*, XIV, 33.

1. La circulaire de Charlemagne aux métropolitains est adressée à Leidrad, archevêque de Lyon (éd. DÜMMLER, *Epist. Karol. aevi*, II, 539). ALCUIN (*Epist.*, 200, éd. DÜMMLER, *Epist. Karol. aevi*, II, 330), ne lui donne en 800 que le titre d'évêque. La métropole a été relevée entre 800 et 809.

2. L'evêque de Cologne est signalé déjà avec le titre d'archevêque dans un diplôme de 795 (Cf. *Neues Archiv*, XIII, 161). L'élévation d'Hildebald de Cologne à la dignité d'archichapelain du palais (*concile de Francfort*, can. 55, BORETIUS, I, 78) aura donné lieu à la restauration de la métropole.

3. Les Fausses Décrétales attribueront la *Notitia* au pape Anaclet, mais cette origine prétendue n'était vraisemblablement pas connue au temps du concile de Francfort et à Rome.

4. La lettre de Zosime à Patrocle lue à Francfort (can. 8, BORETIUS, *Capitularia*, I, 75), attribue, à l'évêque d'Arles, la IIe Narbonnaise dont Aix est la métropole. (*Epist. Arelat.*, 1, éd. GUNDLACH, 6). Sans doute les évêques d'Arles ont fait valoir ce titre. Les droits d'Aix seront reconnus un peu plus tard à la faveur de la *Notitia*. En 829 (BŒHMER-MÜHLBACHER, 859), Benoit d'Aix siège en qualité de métropolitain au concile de Lyon. (Cf. DUCHESNE, *Fastes épisc.*, I, 272). — A la vérité Embrun, dont les droits ont été reconnus plus tôt, était elle aussi, au ve siècle, subordonnée à Arles (Cf. plus haut, p. 3, n. 5), mais nous le savons seulement par les souscriptions des conciles et on pouvait l'ignorer au IXe siècle. Les ordonnances de Zosime ne concernent pas les Alpes Maritimes et comme pour trancher la question on ne s'aidait avec la *Notitia* que des lettres pontificales, on s'explique qu'il ait été fait droit aux réclamations de l'évêque d'Embrun. — Tarantaise, spécialement attribuée par la lettre de saint Léon à Vienne (*Epist. Arelat.*, 13, p. 21, est néanmoins devenue métropole. Peut-être Vienne a-t-elle été dédommagée déjà par la

Eauze[1] et Narbonne n'avaient point contre elles les ambitions d'un voisin appuyé par des titres solides[2]. Les deux cités oubliées sont précisément situées toutes deux aux confins méridionaux de l'empire franc. L'empereur, par l'effet d'une négligence qu'explique le peu d'intérêt qu'il attache au rétablissement des métropoles, n'a pas encore pris soin en 811 d'étendre aux provinces frontières du Midi le régime ecclésiastique établi dans le reste de l'empire.

Narbonne est réuni depuis peu à l'empire franc. Lorsque son évêque nous est signalé, c'est à propos des affaires d'Espagne. Il semble qu'il soit considéré encore comme membre de cette Église[3]. En 800, nous voyons pour la première fois un évêque de Narbonne, Néfridius, investi d'une mission par Charlemagne. Il est envoyé en Espagne pour combattre les doctrines d'Elipand mais avec Leidrad, de Lyon et Benoît d'Aniane[4]. Alcuin ne donne encore à Leidrad et à Néfridius que le titre d'évêque. Néfridius qui en 811, n'est pas encore archevêque l'est devenu en

concession d'un autre siège et s'est-elle abstenue au moins à ce moment d'insister. Le pape aura admis ce que le concile de Francfort avait établi. (Cf. p. 65, n. 4).

1. Nous de possédons aucun renseignement sur Eauze à cette époque. Mgr DUCHESNE (*Fastes épisc.*, II, 89) suppose que la cité métropolitaine a subsisté jusqu'au milieu du IXe siècle. Eauze aurait été ruinée par les Normands et la qualité de métropolitain aurait passé à l'évêque d'Auch. C'est en 879, dans une lettre du pape Jean VIII (*Epist.*, CCXXXII, MIGNE, CXXVI, 844), que le titre d'archevêque est donné à notre connaissance pour la première fois à un évêque d'Auch (*Fastes épisc.*, II, 97).

2. G. PARISET (*De primordiis Bituricensis primatiæ*, 60), montre la gratuité de l'hypothèse de Le Cointe d'une subordination des métropolitains d'Eauze et de Narbonne à ceux de Bordeaux et de Bourges. (Cf. *Histoire du Languedoc*, éd. PRIVAT, II, 323, n. 88).

3. Etienne III écrit à l' « archevêque » ? Aribert de Narbonne et aux autres evêques de Septimanie et d'Espagne (JAFFÉ, *Reg.*, 2389). Vers 789, Hadrien Ier convoque, à Narbonne, un concile pour l'examen des doctrines de Félix d'Urgel (JAFFÉ, 2468). Lorsque le pape Hadrien songe à confier la surveillance des Eglises espagnoles à un évêque étranger, c'est à l'archevêque de Sens qu'il s'adresse (Cf. plus haut, p. 59).

4. *Alcuin, Epist.*, 200 et 201 (éd. DÜMMLER, *Epist. Karol. aevi*, II, 330 et 333).

813 et tient sur l'ordre de Charlemagne un synode à Arles avec l'archevêque de cette ville [1]. Charles a eu sans doute l'occasion d'apprécier les services rendus par Néfridius et il a restitué à son siège le rang métropolitain [2].

III

A la fin du règne on peut considérer l'organisation comme achevée. Les anciennes métropoles, sauf peut-être Aix et Eauze, sont pourvues d'archevêques; de nouvelles, Mayence, Salzbourg, ont été instituées. Charlemagne ne se croit pas tenu pourtant de n'installer des archevêques que dans les métropoles. La faveur et le mérite, nous l'avons vu, jouent un grand rôle dans la distribution des titres. L'évêque d'Orléans, Théodulf, l'a reçu en 801 avec le pallium [3]. L'évêque de Metz, Angilramne, archichapelain en 784 à la mort de Fulrad, devient lui aussi archevêque [4]. C'est sans doute par le bénéfice de sa charge qu'Hildebald de Cologne, son successeur, a obtenu dès 795 le titre d'archevêque [5]. La dignité semble si bien attachée à

1. MANSI, XIV, 57. ZEUMER (*Formulæ*, 559), rapporte à 814 une lettre de Jean, archevêque d'Arles, à Néfridius, archevêque de Narbonne. Un diplôme de Louis le Débonnaire, du 29 décembre 814 (BŒHMER-MÜHLBACHER, 557), lui donne aussi ce titre.

2. La province de Narbonne est reconstituée suivant les données de la *Notitia*. Uzès avait été rattachée jadis à la province d'Arles (DUCHESNE, *Fastes épisc.*, I, 119, 289). Au IXe siècle, elle fait partie, comme le veut la *Notitia* (*Auct. antiquiss.*, IX, 609), de la province de Narbonne. En effet, en 878, pour juger un différend entre les évêques d'Uzès et d'Avignon, on fit appel aux archevêques d'Arles et de Narbonne (MANSI, XVII, 359). L'évêque d'Avignon étant suffragant d'Arles, il est bien vraisemblable que l'archevêque de Narbonne représente les intérêts de l'évêque d'Uzès. D'ailleurs, au concile de Nimes de 887, on voit l'évêque d'Uzès cité parmi les suffragants qui accompagnent l'archevêque de Narbonne (MANSI, XVIII, 47). Il n'est donc pas téméraire de penser qu'Uzès fit partie de la province de Narbonne dès le temps de la restauration des métropoles.

3. ALCUIN, *Epist.*, 225, éd. DÜMMLER, 368.

4. BŒHMER-MÜHLBACHER, 289.

5. Cf. page 69, note 2.

l'office d'archichapelain que le même Hildebald est appelé quelquefois *archevêque du sacré palais* [1]. Sous Louis le Pieux, Drogon, évêque de Metz, sera à la fois archichapelain et archevêque [2].

Il semble bien cependant qu'on distingue l'évêque honoré du pallium de l'évêque métropolitain. La consultation adressée par Charlemagne aux archevêques des métropoles ne l'est pas à l'archevêque « *ad honores* » Théodulf. Elle invite les archevêques à consulter leurs suffragants avant de rédiger la réponse. L'archevêque de Sens, Magnus, trouve expédient de la faire composer par Théodulf [3]. L'évêque d'Orléans, quoique archevêque, n'en est pas moins le suffragant du métropolitain de Sens. Tous les métropolitains sont archevêques, les archevêques ne sont pas tous métropolitains.

Ce titre, ils ne le doivent pas seulement à Charles. Qu'il s'agisse de l'érection d'une métropole ou de la désignation d'un archevêque, le roi a l'initiative et le choix, mais il ne croit pas pouvoir se passer du pape [4]. Les évêques que sa

1. *Préface du concile de Mayence* : « Hildebaldus, sacri palatii archiepiscopus. » (MANSI, XIV, 64).

2. Il est dit *archevêque* et *archichapelain* dans un diplôme de Louis le Pieux (de 839) (MÜHLBACHER, 990). Les sources romaines, la *Vita Sergii* (*Liber Pont.*, éd. DUCHESNE, II, 87), *la lettre de Sergius II aux évêques transalpins* (*Epist. Karol. aevi*, III, 583), l'appellent archevêque de Metz. Cf. PFISTER, *L'archevêque de Metz Drogon* dans les *Mélanges P. Fabre*, 109.

3. *Epistolæ variorum Karolo magno regnante*, 24, éd. DÜMMLER (*Epist.*, *Karol. aevi*, II, 533). A cette époque, Théodulf est déjà archevêque ; il est remarquable qu'en écrivant à l'archevêque de Sens, son métropolitain, il prenne seulement la qualité d'évêque.

4. Charles demande le pallium pour Tilpin et sans doute Lul (FLODOARD, II, 17, *Script.*, XIII, 463), Ermenbert de Bourges (*Cod. Carol.*, 91, éd. GUNDLACH, 628), Arn de Salzbourg (*Epist. selectæ pontificum rom.*, 4, éd. HAMPE, *Epist. Karol. aevi*, III, 59). Alcuin écrit à Théodulf : « gaudebo quod apostolica vobis superaddidit auctoritas (*Epist.*, 225, éd. DÜMMLER, *Epist. Karol. aevi*, II, 368). Souvent les archevêques se rendent à Rome pour recevoir des mains du pape l'insigne de leur dignité. Nous le savons expressément d'Ermenbert de Bourges (*Cod. Carol.*, 91, p. 628) et d'Arn de Salzbourg (*Ann. Juvav. Majores*, *Script.*, I, 87). Alcuin parle d'un séjour d'Angilramne en Italie, il est vraisemblable que Charles

faveur a distingués ne prennent la qualité d'archevêque qu'en recevant le pallium. Lorsque les évêques de Bavière, soucieux de former encore une Église nationale, demandent à Charles d'établir à leur tête Arn de Salzbourg [1], Charlemagne dépêche l'abbé Fardulf au pape, pour lui faire part de ses intentions [2]. L'évêque se rend à Rome avec un brillant cortège [3]. Le pape, d'accord avec Charlemagne [4], confère à Arn le pallium, l'établit archevêque [5] et lui remet une cédule qui l'instruit des devoirs de sa charge [6]. Il envoie aux évêques de Bavière l'ordre d'obéir à leur métropolitain [7]. En 800, il les avertit de nouveau qu'ils doivent éviter les jugements séculiers et déférer leurs litiges au tribunal de l'archevêque [8]. Le roi désigne les archevêques comme il nomme les évêques, mais c'est le pape qui institue les archevêques en leur conférant le pallium [9]. Le pape ne peut pas refuser le pallium demandé,

l'a envoyé à Rome pour recevoir le pallium. (HAUCK, *op. cit.*, II, 206, n. 3). Sur la participation du pape au rétablissement des métropoles, cf. WEYL, *Die Beziehungen des Papstthums....*, 129.

1. Cf. HAUCK, *op. cit.*, II, 208.

2. Cf. la réponse de Léon III (JAFFÉ, 2496), *Epist. selectæ pontificum rom.*, 4 (*Epist. Karol. aevi*, III, 59).

3. *Ann. Juvav. Majores*, 798. (*Script.*, I, 87). *Ann. Juvav. Min.* (I, 89).

4. *Epist. select.*, 3 : « una cum consensu et voluntate Karoli » (*Epist. Karol. aevi*, III, 58). *Epist. select.*, 5 : « una cum consilio atque consensu » (p. 61).

5. *Ann. Juvav. Majores* : « ibidem a Leone papa archiepiscopus constituitur » (*Script.*, I, 87). LÉON III, *Epist. select.*, 3 : « vobis ordinavimus secundum sanctiones patrum archiepiscopum (p. 58).

6. JAFFÉ, 2498.

7. JAFFÉ, 2495; *Epist. select.*, 3 (*Epist. Karol. aevi*, III, 58).

8. JAFFÉ, 2503; *Epist. select.*, 5 (p. 60 et suiv.).

9. Le pape estime qu'il *crée* les archevêques par l'octroi du pallium et rien n'autorise à croire que ce soit là une prétention non avenue pour Charlemagne et l'Église franque. HADRIEN écrit à Tilpin « ut pallium illi (Lullo) transmittamus et.... in Ecclesia Moguntina archiepiscopum *constitutum esse faciamus* » (FLODOARD, II, 17, *Script.*, XIII, 464). LÉON III écrit aux évêques bavarois : « cum consensu et voluntate (Karoli), vobis ordinavimus... archiepiscopum » (*Epist. select.*, 3, *Epist. Karol. aevi*, III, 58). Il s'agit d'Arn qui depuis longtemps déjà est évêque de Salzbourg « qui dudum vester fuit coepiscopus, nunc autem... vester archiepiscopus » (*ibid.*, p. 59) : cet évêque, le pape l'a ordonné archevêque. L'abbé Fardulf,

l'invitation royale équivaut à un ordre; mais la règle est qu'il n'y a pas d'archevêque sans pallium.

Il y a là quelque chose de très nouveau, si on se reporte à l'époque mérovingienne. Jamais, au VIe et au VIIe siècles, on n'a songé à demander au pape d'instituer les métropolitains. Plusieurs évêques d'Arles et Syagrius d'Autun, ont reçu le pallium comme un privilège spécial et personnel; mais on ne pensait pas qu'il fût requis pour l'exercice de la charge de métropolitain. Ce changement est dû sans doute à la politique de Charlemagne et au mutuel appui que se prêtent le pape et l'empereur. Mais il convient de se souvenir que Boniface l'avait entrevu et recherché. L'entente de Charles et des pontifes de Rome établit un usage que Boniface, moins bien secondé par Pépin, n'avait pu faire prévaloir. Cette pratique, destinée à marquer l'union des Églises sous la houlette de Pierre [1], ne s'est établie pourtant en Gaule que parce que le réformateur anglo-saxon l'avait fait connaître et instamment recommandée aux évêques et aux princes francs.

Saint Boniface pensait aussi, qu'en vertu de cet insigne symbolique, le métropolitain n'était plus un évêque comme les autres, le premier en rang des évêques d'une province, mais un évêque établi au-dessus des évêques, un archevêque, disposant d'une autorité effective et personnelle sur l'épiscopat. Cette conception du pouvoir archiépiscopal, qui

écrit-il à Charlemagne, lui a été envoyé pour le prier d'accorder le pallium à Arn et de l'établir archevêque en Bavière; en conséquence : « eum canonice ordinavimus archiepiscopum » (*Ibid.*, p. 60). Si ces expressions pouvaient choquer l'empereur, il ne les emploierait pas en lui écrivant. Les *Annales de Salzbourg* disent expressément « a Leone papa archiepiscopus constituitur » (*Mon. Germ.*, *Script.*, I, 87).

1. « Pallii usum... ad ostendendam unanimitatem quam cum beato Petro apostolo universus grex dominicarum ovium, quæ ei commissæ sunt habere non dubium est» (*Liber diurnus*, *Form.*, 47, éd. de Rozière, 85). Cf. C. B. von Hacke, *Die Palliumverleihungen bis 1143*, p. 61. C'est la formule employée par Paschal Ier pour Bernard de Vienne en 817, par Eugène II pour Adelramme de Salzbourg en 824 (*ibid.*, p. 83).

avait prévalu dans l'Eglise anglo-saxonne, et que la papauté appliquait, au milieu du VIIIe siècle, aux Eglises nouvelles de Frise et de Germanie, saint Boniface la voulait transporter dans l'Eglise franque, persuadé que ce serait un retour à des règles anciennement pratiquées en Gaule, alors qu'elle n'avait jamais connu, et, à l'époque mérovingienne d'une manière assez précaire, que le groupement d'évêques égaux, sous la présidence de l'évêque de la métropole traditionnelle.

Cette tentative n'a obtenu d'abord qu'un succès médiocre. L'idée qu'un archevêque doit surveiller l'épiscopat s'est conservée même après la mort de l'archevêque Boniface, car Chrodegang de Metz et Wilchaire de Sens ont exercé ces hautes fonctions. Mais Boniface n'a pu ni restaurer les métropoles, ni pourvoir chacune d'elles d'un archevêque.

Quand Charlemagne reprit le travail d'organisation, ce ne fut pas dans l'intention de soumettre les Eglises franques à une juridiction nouvelle. Il rétablit les métropoles, plutôt parce que les canons voulaient qu'il y eût des provinces et des métropolitains, que parce que lui-même jugeait opportun qu'il y en eût. Jaloux de son autorité sur l'épiscopat, qu'il ne voulait partager avec aucun de ses sujets, il a obéi plus à la lettre des anciens canons qu'à l'esprit qui dirigeait saint Boniface dans le rétablissement d'une autorité disciplinaire. Le capitulaire qui fait un devoir aux évêques de ne rien innover sans l'assentiment de leur métropolitain, exige que ce dernier ne décide rien sans leur concours [1], ce qui est la formule même de l'ancien droit. Le métropolitain juge, en appel, les décisions épiscopales, mais avec le concours de ses suffragants [2]. Les affaires de la province devront être traitées en synode, c'est-à-dire par l'épiscopat de la province présidé par le

1. *Capitulaire* de 789, 8 : « nihil nove audeant facere in suis parrochiis sine conscientia et consilio sui metropolitani, nec metropolitanus sine eorum consilio » (BORETIUS, *Capit.*, I, 54).

2. *Concile de Francfort*, can. 6 (BORETIUS, I, 74).

métropolitain [1]. Charlemagne décide même qu'il se tiendra à cet effet, conformément aux anciennes prescriptions, deux synodes par an [2]. D'ailleurs ce règlement ne fut pas observé. Sous le règne de Charlemagne, le synode provincial ne fonctionna jamais régulièrement [3]. Charles s'est mis en règle avec les anciens canons, mais il veille peu à l'observation des règles, si longtemps caduques, relatives à l'organisation provinciale, et surtout ne croit pas nécessaire de les renforcer en affermissant l'autorité du métropolitain. Visiblement il ne se soucie pas de faire passer, en d'autres mains que les siennes, la direction de l'épiscopat.

Ce n'est pas que l'institution restaurée ne porte aussi la marque des idées que le réformateur anglo-saxon, d'accord avec le siège romain, avait voulu appliquer en Gaule. Charlemagne attribue aux métropolitains décorés du pallium le titre d'*archevêque*, terme nouveau en Gaule et qui dépasse la conception ancienne du privilège métropolitain. Les évêques de la province sont dits *suffragants*

1. *Cap.* de 789, 13 (p. 55); *Capitulare missorum generale* (802), 15 (p. 97).

2. *Ibid.*, et *Statuta Rhispacensia*, 6 (Boretius, I, 227); *Capitula excerpta de canone*, 1 (p. 133); *Capitula ad lectionem canonum pertinentia*, 7 (p. 108).

3. La décision du concile de Mayence statuant qu'on attendra le synode (can. 13, Mansi, XIV, 71) semble indiquer qu'au moins dans la région du Rhin et en 813, le synode provincial se réunissait périodiquement. Mais c'est le seul indice, fort insuffisant, de la tenue régulière du synode. Boretius a publié une sorte de memorandum rédigé par un archevêque (*Quibus de rebus in synodo quadam provinciali tractandum sit*, I, 236). On trouve aussi insérées, dans les soi-disant statuts synodaux de Boniface, les décisions d'un concile provincial (Mansi, XII, 383) de l'époque de Charlemagne et qui suivant Hauck (*Kirchengeschichte Deutschlands*, II, 235, n. 3) se serait tenu dans la province de Besançon. En Bavière, l'archevêque Arn a tenu aussi plusieurs synodes (Cf. Hauck, *op. cit.*, II, 448 et suiv.). C'est là tout ce que nous savons relativement aux synodes provinciaux de l'époque de Charlemagne. Frothaire de Toul, écrivant à Hetti de Trèves sous le règne de Louis le Pieux, témoigne que la convocation régulière du synode provincial est chose nouvelle « juxta modernam constitutionem » (*Epist.*, 2, éd. Hampe, *Epist. Karol. aevi*, III, 284). En fait, toutes les affaires ecclésiastiques se traitent dans les grandes assemblées (Cf. Hauck, *op. cit.*, II, 236).

de leur archevêque, expression nouvelle qui implique subordination des évêques à leur métropolitain [1]. L'empereur lui-même leur fait un devoir d'obéir à leur archevêque et de lui être soumis [2]. L'archevêque les instruit et les exhorte [3], leur distribue les aumônes impériales [4]. Lorsqu'il a reconnu quelque vice dans leur ministère, il doit les réprimander et les corriger [5]. Le serment de l'archevêque purge son suffragant des accusations qui sont portées contre lui [6]. Sans doute c'est en synode que sont traitées les affaires qui intéressent la province. Mais on prévoit aussi des cas où l'archevêque interviendra seul, on lui reconnaît l'exercice d'une juridiction personnelle distincte de celle du synode. « Les clercs errants que leur évêque n'aura pas su discipliner, ordonne le concile de Mayence (813), seront excommuniés jusqu'au moment où l'archevêque de ce pays les aura jugés. Si l'archevêque ne veut pas les corriger, alors seulement ils seront déférés au synode qui les renverra soit devant l'empereur, soit devant un concile général » [7]. A ces

1. Le « *suffraganeus* » est toujours un inférieur, un subordonné. Amalaire de Trèves se demande si les suffragants dont l'empereur lui parle, ce sont les prêtres, abbés, diacres, clercs moindres, ou s'il entend par là les évêques soumis (subjecti) jadis à la cité de Trèves. (AMALAIRE, *Epist.*, 2, *Epist. Karol. aevi*, III, 243). Les moines sont dits aussi suffragants de l'évêque de leur diocèse. (*Episcoporum ad Hludowicum relatio*, BORETIUS, *Capit.*, I, 369).

2. *Capitulaire de Herstall*, 1 : « suffraganii episcopi eis secundum canones subjecti sint » (BORETIUS, 47).

3. *Concile d'Arles* de 813, can. 3 (MANSI, XIV, 59); *Capitula e canonibus excerpta*, 1 (BORETIUS, I, 173).

4. Les archevêques sont institués, par le testament de Charlemagne, dispensateurs de ses largesses posthumes. Cf. plus haut, p. 68, n. 3.

5. *Capitulaire de Herstall*, 1 : « ea quæ erga ministerium illorum emendanda cognoscunt, libenti animo emendent atque corrigant. » (BORETIUS, I, 47).

6. Cf. plus haut, p. 64, n. 8.

7. Can. 22 : « ... excommunicentur usque ad judicium archiepiscopi regionis illius. Si autem nec ille eos corrigere voluerit, tunc omnino sub vinculis constringantur, usque ad synodum ut ibi eis judicetur utrum ad judicium Domini nostri aut ad istam magnam synodum adferantur. » (MANSI, XIV, 71).

traits, on reconnaît un dignitaire ecclésiastique qui n'est plus le simple président du collège épiscopal, mais le supérieur des évêques, l'archevêque « établi sur les évêques », suivant la formule que Boniface inspirait jadis à Carloman.

De cette autorité théoriquement proclamée, les archevêques n'usent, du vivant de Charlemagne, qu'en de rares occasions. L'empereur, après avoir restauré une à une et lentement les métropoles, continue de surveiller et de diriger en personne l'épiscopat. Les archevêques sont astreints comme les autres évêques à lui rendre des comptes [1]. De leur jugement, on peut toujours en appeler au souverain [2]. L'activité de l'empereur réduit en fait les archevêques à n'être que des instruments passifs de ses volontés, de simples intermédiaires entre les évêques et le roi [3].

Or ce rôle appartient déjà, dans la pensée de Charlemagne, à des envoyés spéciaux, tenant du roi un mandat d'une durée limitée, dans une circonscription déterminée, et qui viendront lui présenter un rapport détaillé de ce qu'ils ont vu et de ce qu'ils ont fait. L'institution des *missi* entre ainsi en concurrence avec celle des métropolitains. Elles ne se confondent pas. Charlemagne ne croit pas nécessaire de choisir comme *missus* ecclésiastique un archevêque [4]. Il ne songe pas davantage, quand il confie

1. Cf. la lettre par laquelle Leidrad, archevêque de Lyon, expose à l'empereur ce qu'il a fait depuis qu'il est promu à son siège. (*Epist.*, 30, éd. DÜMMLER, *Epistolæ Karolini aevi*, II, 542.)

2. *Concile de Francfort*, can. 6 (BORETIUS, I, 73). *Capitulare missorum generale*, 15 (BORETIUS, I, 94).

3. Cf. *Epist. de litteris colendis*, circulaire adressée aux métropolitains : « Hujus itaque epistolæ exemplaria ad omnes suffragantes tuosque coepiscopos et per universa monasteria dirigi non negligas, si gratiam nostram habere vis. » (BORETIUS, I, 79). Cf. L. JÉROME, *La question métropolitaine dans l'Église franque*, 15.

4. Les *Annales Laureshamenses* disent de l'institution des *missi* : « (Karolus) elegit in regno suo archiepiscopos et reliquos episcopos et abbates. » (Cf. *Capitulare missorum generale*, 1, BORETIUS, 1, 92). Il a choisi indistinctement dans le haut clergé. Il arrive que pour récompenser

cette mission à un archevêque, à donner au *missaticum* les limites de sa province [1]. Les *missi* de l'empereur visitent les diocèses, stimulent les évêques, réforment les Églises et les monastères et condamnent ainsi les métropolitains à n'être plus qu'un rouage à peu près immobile. Les archevêques ne peuvent remplir sous le gouvernement de Charlemagne qu'un rôle d'agents de transmission ou bien des fonctions d'apparat. Mais que la puissante main de Charles ne se fasse plus sentir et leur force captive pourra s'affirmer et s'exercer librement.

IV

Sous le gouvernement débile de Louis le Pieux, l'épiscopat échappe à la sujétion très étroite où l'avait maintenu Charles. Non seulement il a plus d'initiative et d'indépendance, mais il s'immisce dans la politique et dans la lutte des partis [2]. Le premier rôle dans la conduite des affaires ecclésiastiques, comme aussi dans les intrigues au milieu desquelles se débat l'empereur, devait être nécessairement saisi par les chefs de l'épiscopat, le pape [3], les

un *missus* de son zèle, Charlemagne le fait archevêque. Wulfaire est employé à rendre la justice en qualité de *missus* dans une région voisine de Reims quand Charles le nomme archevêque de cette ville (FLODOARD, *Hist. Rem. Eccl.*, II, 18, *Mon. Germ.*, *Script.*, XIII, 465). Il continue à recevoir de l'empereur des fonctions semblables en des régions éloignées de sa province. En 807, il exerce la justice en Rhétie (RATPERT, *Casus sancti Galli*, *Script.*, II, 64).

1. En 802, l'archevêque de Rouen est chargé, il est vrai, de l'inspection des cités de Lisieux, Bayeux, Coutances, Avranches, Évreux (province de Rouen), mais aussi de la visite du *pagus* du Mans (province de Tours) (*Capitularia missorum specialia*, BORETIUS, I, 99). De même Magnus, archevêque de Sens, visitera Orléans et Troyes, mais aussi Besançon et deux *pagi* qui ressortissent de la province de Lyon, Langres et Autun (*ibid.*). Les *pagi* septentrionaux de la province de Sens sont visités par l'abbé de Saint-Denis, Fardulf.

2. Cf. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, II, 490.

3. *Op. cit.*, II, 483.

archevêques. C'est aux archevêques que passe la surveillance et la direction des Églises franques à mesure que l'empereur faiblit sous le poids de la charge que Charlemagne avait si aisément portée.

Les signes les plus marqués de l'esprit d'indépendance qui anime l'épiscopat sont donnés en effet par eux. Les archevêques parlent à l'empereur avec une liberté de langage significative. Au début même du règne, s'il faut en croire Paschase Radbert, deux archevêques déclarent net à Louis, à l'occasion de la disgrâce d'Adalhard, qu'il fait erreur en éloignant un tel homme [1]. L'archevêque Théodulf s'est rendu insupportable à l'empereur au point que Louis l'implique, vraisemblablement à tort [2], dans la conspiration de Bernard et le fait enfermer dans un monastère [3]. En 822, à l'assemblée réunie à Attigny par Louis le Pieux, l'archevêque de Lyon, Agobard, ose le premier soulever de nouveau la question des biens ecclésiastiques et réclame hardiment la restitution intégrale aux Églises des domaines dont elles avaient été spoliées [4].

Dans les troubles qui agitent périodiquement l'empire, on voit les archevêques se transformer en chefs de parti. L'archevêque de Lyon est l'un des principaux tenants des idées impérialistes, le champion de l'unité de l'empire [5]. Dans la crise de 833, Ebbon de Reims est considéré comme le promoteur de la déchéance impériale et porte toute la responsabilité de l'attentat [6]. L'empereur se venge

1. *Vita Adalhardi* (*Mon. Germ.*, *Script.*, II, 528).

2. C'est du moins ce qu'affirme l'inculpé.

Non est confessus præsul, et ecce perit....
Non ibi testis inest, judex nec idoneus ullus :
Non aliquod crimen ipse ego fassus eram.

(*Epist. ad Modoinum*, DÜMMLER, *Poetæ latini*, I, 564). Cf. HAUCK, *op. cit.*, II, 491, n. 5.

3. *Annales qui dicuntur Einhardi*, 818 (*Mon. Germ.*, *Script.*, I, 205). Cf. *Chron. Moissiacense* (p. 313).

4. AGOBARD, *Epistolæ*, 5, éd. HAMPE (*Epist. Karol. aevi*, III, 166, 167).

5. Cf. KLEINKLAUSZ, *L'empire carolingien*, 268 et suiv.

6. L'animosité de THÉGAN (44, *Script.*, II, 599), celle de l'empereur lui-

en intentant à son ancien favori un procès qui se termine par la déposition d'Ebbon et son incarcération [1]. Mais l'archevêque de Reims n'était peut-être pas le plus coupable. Agobard de Lyon a joué à l'assemblée de Compiègne qui déposa l'empereur un rôle prépondérant [2]. Bernard de Vienne, Barthélemy de Narbonne se sont aussi très compromis. Ces trois archevêques n'éviteront le sort d'Ebbon qu'en prenant la fuite [3]. Ce sont les archevêques qui tiennent aussi le premier rôle lors de la restauration de l'empereur. La réconciliation du pénitent est prononcée par sept archevêques qui récitent sur sa tête les sept oraisons de l'absolution [4].

Dans les premières années du règne, quand le pouvoir impérial s'exerce encore régulièrement, les archevêques continuent de remplir les fonctions d'intermédiaires entre l'épiscopat et le palais. Mais ce sont des agents de transmission dont le nouvel empereur ne saurait plus se passer: leurs services, que Charlemagne appréciait peu, réputés indispensables par son successeur, sont plus souvent demandés. L'archevêque de Trèves, Hetti, est chargé de fréquentes missions [5]. Quant à Ebbon, de Reims, on

même contre Ebbon témoignent du rôle important qu'il a joué dans la conjuration.

1. Cf. SCHRŒRS, *Hinkmar*, 28, 33.

2. Cf. AGOBARD, *Cartula de pœnitentia ab imperatore acta* (BORETIUS-KRAUSE, *Capitularia*, II, 56).

3. Leur fuite a empêché qu'une procédure régulière les dépossédât de leur Eglise. La *Vita Hludowici* rapporte qu'on voulut dans un plaid tenu dans le *pagus* de Lyon en 835, instruire l'affaire d'Agobard et de Bernard. « Sed hæc quidem res inperfecta remansit propter absentiam.... episcoporum ». (*Mon. Germ.*, *Script.*, II, 642). Agobard, en effet, ne s'est pas présenté. Bernard est venu mais s'est presque aussitôt enfui. Tous deux, réfugiés en Italie, trouvèrent asile près de Lothaire qui s'entremit entre eux et son père et obtint leur réintégration (ADON, *Chronicon*, *Script.*, II, 321). Au contraire l'Église de Narbonne resta longtemps vacante comme celle de Reims (FLORUS, *De divisione imperii*, éd. DÜMMLER, *Poetæ latini*, II, 560). Barthélemy viendra demander avec Ebbon sa réintégration au pape Sergius II (*Liber. Pont.*, éd. DUCHESNE, II, 90); ni l'un ni l'autre ne l'obtiendront jamais.

4. *Vita Hludowici* (*Mon. Germ.*, *Script.*, II, 640).

5. En 817, Hetti communique à tous ceux « qui in nostra legatione

racontait au monastère de Saint-Rémi qu'un moine avait entendu la Vierge se plaindre de sa scandaleuse fréquentation du palais et prédire qu'elle ne lui profiterait pas [1]. L'empereur envoie ses capitulaires aux archevêques qui les feront transcrire par les évêques et les abbés de leur province [2]. C'est aux archevêques que sont adressées les décisions du concile d'Aix qui règlent la vie canoniale [3]. Ils réuniront les évêques et les prélats de leur province et leur liront les nouveaux statuts. Louis envoie des *missi* surveiller l'application de ces réformes, mais le *missus* de l'empereur aura dans sa tournée pour auxiliaire un *missus* de l'archevêque, et ils viendront tous deux rendre compte à l'empereur de leurs démarches [4].

Dans sa province, l'archevêque devient le *missus* ordinaire de l'empereur. Les deux institutions distinctes au temps de Charlemagne, le *missaticum* du *missus*, la *diœcesis* de l'archevêque tendent à se confondre. Vers 820, les évêques font observer à l'empereur que l'archevêque peut mieux que tous les autres *missi*, réprimander ses suffragants en vertu de son autorité canonique [5]. Charlemagne n'eût sans doute pas accepté que les pouvoirs qu'il conférait à ses *missi* parussent abrités derrière l'autorité des canons ; mais Louis le Pieux ne voit que profit à combiner

manere videntur » le « terribile imperium » qu'il a reçu de l'empereur (FROTHAIRE, *Epist.*, 2, éd. HAMPE, *Epist. Karol. aevi*, III, 277). En 829, Frothaire lui demande : « quando huc pro legatione vobis injuncta venire debeatis » (*Epist.*, 12, *ibid.*, p. 284).

1. FLODOARD, *Hist. Rem. Eccl.*, II, 19 (*Mon. Germ.*, *Script.*, XIII, 471).

2. *Admonitio ad omnes regni ordines*, 26 : « Volumus ut capitula quæ.... a nobis constituta sunt...., archiepiscopi et comites eorum.... aut per se aut per suos missos, accipiant et unusquisque per suam diœcesim ceteris episcopis, abbatibus...., ea transcribi faciant.... » (BORETIUS, *Capit.*, I, 307).

3. *Lettre de Louis le Pieux aux archevêques de Bordeaux, de Salzbourg et de Sens* (BORETIUS, I, 338-342).

4. *Ibid.*, p. 342.

5. *Episcoporum ad imperatorem relatio*, 9 : « Hic enim et congruentius ceteris missis suos suffraganeos canonica auctoritate sedulo admonere potest et tam per se quam per missos a se frequenter destinatos.» (BORETIUS, I, 368).

la juridiction exercée par les archevêques avec une délégation impériale. Nous possédons les commissions délivrées par l'empereur en 825 [1]. On voit que les provinces de Mayence, de Trèves, de Cologne, de Sens, de Rouen, de Tours sont inspectées par leur archevêque assisté d'un comte. La province de Reims sera visitée par son archevêque quand Ebbon pourra s'acquitter de ce soin [2]. Quand, pour des raisons spéciales, l'archevêque n'est pas chargé de l'inspection, les limites du *missaticum* sont encore celles de la province ou sont du moins en rapport avec elles [3].

L'organisation provinciale nous apparaît ainsi déjà fortifiée, puisque la province s'impose à présent comme ressort des *missi*. Les tentatives faites pour assurer la tenue régulière du synode de la province marquent aussi la place plus grande que prend dans l'organisation ecclésiastique le groupement des évêques sous l'autorité de leur archevêque. Le mouvement général de réforme qui inaugure le règne de Louis le Pieux devait attirer l'attention sur ce point négligé du temps de Charlemagne. En

1. *Commemoratio missis data* (Boretius, I, 308).

2. En 823, Ebbon est chargé par le pape et par l'empereur d'une mission chez les Danois. (*Ann. Einh.*, *Mon. Germ.*, *Script.*, I, 211). Il est vraisemblable qu'en 825, cette mission le retient encore fréquemment hors de son Église.

3. Quand Ebbon de Reims ne pourra pas inspecter sa province, elle sera partagée en deux ressorts inspectés chacun par l'un de ses suffragants. L'évêque de Soissons visitera six évêchés, l'évêque de Noyon les quatre autres. Dans la province de Besançon c'est aussi un suffragant qui reçoit cette charge, mais le *missaticum* est dit « la province de l'archevêque Bernoin » (quæ est diocesis Bernoini archiepiscopi). Les trois provinces de Lyon, Vienne, Tarantaise forment un seul missaticum dont le missus ecclésiastique est l'évêque de Langres (Boretius, I, 308). On comprend qu'Agobard, compromis par le langage qu'il a tenu au sujet des biens ecclésiastiques et les vues qu'il soutient à l'encontre de l'empereur au sujet des Juifs (*Epist.*, 4, éd. Hampe, 164, *Epist.*, 6, p. 179), ait été écarté. Bernard de Vienne, son allié, qui l'a consacré (*Gallia christiana*, IV, 55) et qui peu de temps après se range derrière lui dans la guerre qu'il fait aux Juifs (*Epist.*, 8, p. 185), ne devait pas être, plus qu'Agobard, dans les bonnes grâces de l'empereur. Nous n'avons aucun renseignement sur l'archevêque de Tarantaise aux environs de l'an 825 (Cf. *Gallia christiana*, XII, 703) ; peut-être le siège était-il alors vacant.

814, dès les premiers mois du règne, Wulfaire, archevêque de Reims, réunissait un synode provincial à Noyon [1]. Le concile d'Aix, assemblé en 816, décide que chaque année, les évêques de la province se réuniront en synode [2]. Quatre ans plus tard, les évêques représentaient à l'empereur la nécessité qu'il y a pour les évêques à se réunir une fois l'an avec leur métropolitain en synode. On y fera comparaître les abbés, et si les comtes ne sont pas retenus par le service impérial, il convient qu'ils s'y rendent ou s'y fassent du moins représenter. Le métropolitain s'entendra avec l'empereur au sujet de l'époque où se tiendra la réunion [3]. A la vérité, en 829, les évêques se plaignent encore à l'empereur que les deux synodes annuels prescrits par les canons ne se réunissent pas, ils décident qu'il se tiendra au moins un synode chaque année [4]. Il semble que cette fois la règle ait été appliquée, car Frothaire de Toul écrit à son archevêque, Hetti de Trèves, pour lui demander quand il se propose de réunir le synode, suivant la coutume récemment restaurée [5]. Il n'est pas sûr que la règle du synode annuel ait été strictement observée; elle ne le sera sans doute jamais pleinement au IXe siècle ; mais il est sensible que le synode apparaît désormais comme une fonction normale de l'organisme provincial et que sous le règne de Louis le Pieux, l'institution du synode a repris vigueur.

1. FLODOARD, *Hist. Rem. Eccl.*, II, 18 (*Script.*, XIII, 465).

2. Can. 42 (MANSI, XIV, 197).

3. *Episcoporum ad imperatorem relatio*, 1 (BORETIUS, *Capitularia*, I, 366-7).

4. *Petitio episcoporum*, IV (BORETIUS-KRAUSE, *Capit.*, II, 37). La requête des évêques reproduit le can. 26 du concile de Paris tenu la même année (MANSI, XIV, 555). Les évêques comptent que désormais le synode se réunira, car ils décident que les recteurs des écoles épiscopales feront assister leurs élèves au concile, « quando ad provinciale episcoporum concilium ventum fuerit (*De his quæ populo adnuntianda sunt. Capit.*, II, 40).

5. FROTHAIRE, éd. HAMPE, *Epist.*, 12 : « Quando sinodale concilium juxta modernam constitucionem debeatis convocare » (*Epist. Karol. aevi*, III, 284).

Dans les conciles généraux de cette période, nous retrouvons les évêques groupés par provinces. Au temps de Charlemagne, les textes signalent simplement la présence à l'assemblée d'archevêques et d'évêques [1]. Sous le règne de Louis le Pieux, ils font suivre le nom de chaque archevêque de la mention qu'il est accompagné de ses suffragants et cette formule devient de style [2]. L'archevêque nous apparaît toujours désormais dans les grandes assemblées escorté de ses suffragants. La province est devenue un corps dont l'archevêque est la tête et dont les membres sont inséparables. L'empereur gratifiant d'un privilège les archevêques de Trèves [3], de Salzbourg [4], de Besançon [5] ne croit pas pouvoir faire autrement que de l'étendre à tous leurs suffragants.

L'archevêque joue déjà dans l'institution des évêques un rôle considérable. L'auteur des *Gesta Aldrici* qui écrit avant la mort de Louis le Pieux [6] et qui n'est autre qu'Aldric lui-même [7], énumérant les personnages qui ont pris part à son élévation au siège du Mans, en 832, donne la première place à l'archevêque de Tours. C'est à son métropolitain qu'il attribue d'abord son élection ; le comte, les nobles, les *palatini*, le clergé et le peuple ne viennent

1. *Concile de Mayence*, Præfatio : « Hildebaldus sacri palatii archiepiscopus, Richolfus et Arno archiepiscopi, seu Bernharius, una cum reliquis coepiscopis » (MANSI, XIV, 64). *Concile de Reims* : » Vulfario archiepiscopo et ceteris quamplurimis patribus (*ibid.*, col. 77). *Concile de Tours* : « congregati episcopi, abbates, etc. » (col. 83). *Concile de Châlons* (col. 93).

2. *Concilium et Capitulare de clericorum percussoribus* : « In concilio apud Theodonis villam, ubi interfuerunt XXXII episcopi, Aistulfus Mogontiensis archiepiscopus cum suis suffraganeis, Hadabaldus Coloniensis archiepiscopus cum suis suffraganeis, etc. » (BORETIUS, *Capitularia*, I, 360) *Constitutio de synodis anno 829 habendis* (*Capit.*, II, 2). *Hludowici et Hlotharii epistola generalis* (*ibid.*, p. 5 et 6). *Synodus in monasterio sancti Dionysii* (MANSI, XIV, 634).

3. *Capitularia*, I, 355 (MÜHLBACHER, *Reg.*, 737.)

4. *Epist. Karol. aevi*, III, 312 (MÜHLBACHER, *Reg.*, 774).

5. MÜHLBACHER, *Reg.*, 736.

6. Cf. J. HAVET, *Les Actes des évêques du Mans* (*Bibl. de l'école des chartes*, 1893, p. 612).

7. *Ibid.*, p. 619.

qu'ensuite. C'est son archevêque qui lui a confié l'évêché du Mans en lui remettant le bâton pastoral [1].

L'archevêque surveille la province : il envoie fréquemment des *missi* visiter les Églises et réprimander en son nom les évêques [2]. La rareté des documents ne permet pas d'apprécier exactement l'autorité que l'archevêque, au temps de Louis le Pieux, exerce sur l'épiscopat de sa province, mais il est évident que d'une part, le groupement des évêques s'est resserré, que d'autre part la situation des archevêques s'est relevée. L'organisation provinciale sous la juridiction d'un archevêque, préparée par saint Boniface, pourvue par Charlemagne de cadres et de chefs, devient vivante sous un empereur à qui l'épiscopat fait la loi plus qu'il ne la reçoit. Nous touchons au temps où l'institution atteint son apogée. C'est quelques années seulement après la mort de Louis le Pieux que sont composées les Fausses Décrétales qui commencent à battre en brèche le pouvoir archiépiscopal [3]. C'est en 845 [4] que monte sur le siège de Reims l'archevêque qui sera son plus ferme défenseur dans la période d'anarchie politique et religieuse qu'annonce la disparition de l'unité et de l'autorité impériales. C'est l'époque où la vie provinciale dans l'Église franque est le plus développée et le mieux connue. Quelles furent alors les règles qui maintenaient et organisaient le groupement provincial, quels étaient au milieu du IXe siècle les devoirs et les droits des archevêques et des suffragants, c'est ce que nous allons rechercher.

1. *Gesta Aldrici*, I (*Script.*, XV, 309).

2. Il est plusieurs fois question des *missi* de l'archevêque (*Admonitio ad omnes regni ordines*, 26, BORETIUS, I, 307. *Hludowici ad archiepiscopos epistolæ, ibid.*, p. 342. *Episcoporum ad imperatorem relatio*, 9 : « per missos a se frequenter destinatos » *ibid.*, p. 368.)

3. Cf. plus loin, chap. X.

4. Cf. SCHRŒRS, *Hinkmar*, 38.

DEUXIÈME PARTIE

THÉORIE DE L'ORGANISATION PROVINCIALE ET DES DROITS DU MÉTROPOLITAIN AU IXe SIÈCLE

CHAPITRE QUATRIÈME

LA PROVINCE ET LE MÉTROPOLITAIN

I

L'organisation provinciale s'est étendue au IXe siècle à toutes les parties de l'empire carolingien. Aux extrémités mêmes du monde chrétien, une nouvelle métropole, Hambourg, a été érigée encore à la fin du règne de Louis le Pieux [1]. Dans ces régions neuves c'est la dernière création de ce genre au IXe siècle. Les évêchés fondés au cours du siècle sont rattachés aux métropoles de la Germanie [2]. Dans les anciens pays chrétiens, des ramifi-

1. *Vita Anscharii*, 19 (MABILLON, *Acta sanct. ord. s. B.*, Sæc. IV, Pars II, p. 90). Cf. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, II, 675.

2. Le premier évêque de Munster, saint Léger, est institué par l'archevêque de Cologne Hildebald (*Vita Liudgeri*, I, 20, MABILLON, *Acta sanct. ord. s. B.*, Sæc. IV, Pars I, p. 25). En fait, l'érection de la métropole de Hambourg est la dernière du IXe siècle; encore a-t-elle peu de succès. Le siège de Hambourg est réuni à celui de Brême peu de temps après son érection. Cf. HAUCK, II, 680-681.

cations nouvelles apparaissent, mais ne sont reconnues ni du pouvoir royal, ni de l'Église. Le démembrement de la province de Tours et l'établissement d'une circonscription exclusivement bretonne est un épisode des luttes séparatistes de la Bretagne; il ne marque pas un progrès régulier de l'organisation ecclésiastique [1]. Au milieu du IXe siècle, elle a pris la forme qu'elle conservera à peu près intégralement pendant le moyen âge et on la proclame définitive.

Dans la langue peu précise de l'époque, la province est dite tantôt « *provincia* », plus souvent « *diœcesis* » [2]. Cette expression, réservée plus tard au ressort de la juridiction épiscopale, désignait alors l'ensemble des Eglises soumises à la surveillance d'un archevêque, serrées autour de leur métropole, et dont l'union étroite est l'un des traits les plus caractéristiques de la société ecclésiastique du IXe siècle.

On ne s'est demandé qu'assez tard et quand l'organisation était achevée depuis longtemps, combien de petites unités devaient concourir à la formation de ce groupe. En théorie on croyait qu'une province ne devait pas comprendre moins de dix ou même de douze Eglises [3]. Ce chiffre, lorsqu'il était atteint, était un argument qu'on ne

1. Les papes et l'épiscopat des Gaules se refusent à reconnaitre la nouvelle métropole.

2. Ce que nous appelons un diocèse est désigné alors par le terme de *parochia*.

3. GRÉGOIRE LE GRAND (*Reg.*, XI, 39, éd. HARTMANN, II, 312) prescrit à Augustin d'établir douze sièges suffragants. Nicolas Ier semble croire ce chiffre nécessaire et l'oppose aux Bretons qui prétendent constituer une province avec sept évêchés : « cum episcopus non a septem sed a duodecim audiri præcipiatur » (MIGNE, CXIX, 969). Plus loin il rappelle que leur véritable métropolitain, celui de Tours, a douze suffragants : « integro numero collegarum, id est XII. » Les Fausses Décrétales (PSEUDO PÉLAGE II, éd. HINSCHIUS, 724) se contentent d'exiger dix ou onze évêques. Le nombre de douze est emprunté aux canons africains qui prescrivent de réunir douze évêques pour juger un évêque accusé (*Conc. de Carthage*, can. 12, dans DENYS LE PETIT, *Biblioth. juris can. vet.*, I, 145, dans la *Dionysio Hadriana*, HARTZHEIM, *Concilia Germaniæ*, I, 201) et pour ordonner un évêque (*Conc. d'Afrique*, can. 16, *Concilia Germaniæ*, I, 210).

manquait pas d'invoquer en faveur de l'indépendance de la province [1]. Rarement le nombre se retrouve. On ne se préoccupait pas de mettre les faits en accord avec une théorie arbitraire commandée peut-être par des vues intéressées. Sur cette question, la tradition des Eglises faisait au IXe siècle la règle [2] et déterminait pratiquement les limites et l'étendue de chaque province.

La tradition s'appuyait sur un document écrit, sur la provenance duquel on se méprenait mais auquel on accordait, pour cette même raison, une haute autorité. La *Notitia provinciarum* est connue et utilisée par Hincmar et ses contemporains [3]. A leurs yeux elle avait une origine

1. HINCMAR, dans l'*Opusculum* LV *Capitulorum* (XVI, MIGNE, CVXXVI, 334) ne manque pas de s'autoriser de sa qualité de métropolitain de plus de onze sièges. Dans la *Vita Remigii*, 20, il fait remarquer qu'au temps de saint Rémi, l'Église de Reims: « habebat sub se XII civitates et totidem episcopos eisdem presidentes » (éd. KRUSCH, *Script. rerum merov.*, III, 311).

2. Nicolas Ier écrit à Festinien de Dol : « quæ causa ecclesiastica traditionis vos sinat habere metropolim. » (MIGNE, CXIX, 969).

3. Hincmar sait que les évêques de Reims et de Trèves sont seuls métropolitains dans la Gaule Belgique (*Lettre à Nicolas Ier*, MIGNE, CXXVI, 40), qu'au temps de saint Rémi, la province de Reims comptait douze cités (*De jure metrop.*, XIX, col. 200), renseignements qu'il ne peut tirer que de la *Notitia* en un temps où il n'y a plus de Gaule Belgique et où l'archevêque de Reims n'a que neuf suffragants. Il énumère les douze cités dans l'ordre où les range la *Notitia* (éd. MOMMSEN, *Auct. antiquiss.*, IX, 590-592) ; il cite à leur place Vermand et Boulogne qui ne sont pas, en son temps, des sièges episcopaux; il compte Tournai et Arras qui, au IXe siècle, sont sous la juridiction des évêques de Noyon et de Cambrai; il explique, d'accord avec la plupart des manuscrits de la *Notitia* (p. 590), que Morinum (Thérouanne) «id est Ponticum»; et comme la cité de Laon qu'il nomme en dernier est ignorée par la *Notitia* (Cf. LV *Capit.* XVI, MIGNE, CXXVI, 334), il prend soin d'ajouter que ce siège a été fondé par saint Rémi. Il citait d'ailleurs la notice (Cf. p. suiv., n. 1), comme un document qui se trouve en toutes les mains. — SCHRŒRS (*Hinkmar*, 324, n. 54) voit un emprunt à la *Notitia* dans la mention d'une abbaye située *in tertia provincia* (LV *Capit.*, II, col. 297). Il s'agirait de la *Tertia Lugdunensis*, c'est-à-dire de la province de Tours. Cette hypothèse nous parait peu justifiée. Hincmar se plaint que son neveu ait accepté le gouvernement d'une abbaye sans son acquiescement. Ce qui aggrave la faute de l'évêque de Laon c'est que cette abbaye est « *in tertia provincia.* » Non seulement elle n'est pas dans la province de Reims, mais elle n'est même pas dans une province contiguë ; c'est au-delà encore,

antique et sacrée qui lui méritait cette considération. On imaginait qu'au premier siècle la Gaule, convertie par les envoyés des premiers successeurs de Pierre, avait été distribuée aussitôt en circonscriptions ecclésiastiques. Pour couper court à toute contestation, la liste des « *premiers* » sièges [1] aurait été envoyée aux évêques des Gaules par le

dans une troisième province, qu'Hincmar de Laon a accepté cette charge. Ce sens apparait clairement dans une lettre d'Hincmar de Reims à son neveu « abbatiam in *tertia* provincia *ultra* Remensem provinciam, sine mea conscientia, obtinuisti » (MIGNE, CXXVI, 499). Hincmar de Laon possédait l'abbaye de Réomé au diocèse de Langres, province de Lyon (SCHRŒRS, *ibid.*). Il ne peut s'agir de cette abbaye si la *tertia provincia* est la IIIe Lyonnaise (province de Tours). Au contraire l'hypothèse que nous proposons permet de placer l'abbaye de Réomé dans la *tertia provincia*. Le diocèse de Langres touche, il est vrai, en un point la province de Reims (diocèse de Châlons). Mais toutes les voies romaines, qui de Laon et Reims se dirigent vers Langres, traversent le diocèse de Troyes (province de Sens) par Corbeil et Brienne. (Cf. LONGNON, *Atlas hist.*, pl. II, *Gaule sous la domination romaine*). Saint-Jean de Réomé étant situé à peu de distance à l'est d'Avallon, Hincmar de Laon devait s'y rendre par les voies qui, par Troyes ou Sens, gagnent Auxerre et Avallon. Il devait donc traverser sur une grande largeur la province de Sens pour rejoindre Réomé situé par conséquent, par rapport à Laon, dans une « *tertia provincia*. » Une lettre du Ve siècle est adressée à trois évêques de sièges inconnus mais situés in *tertia provincia* (Cf. DE LA BORDERIE, *Histoire de Bretagne*, I, 201). On a supposé qu'il s'agissait aussi de la *Tertia Lugdunensis*. L'hypothèse serait plus admissible au Ve siècle qu'au IXe, mais M. DE LA BORDERIE estime qu'elle est purement gratuite.

1. PSEUDO ANACLET, XXIX « Alie autem prime civitates quas vobis conscriptas in quodam thomo mittimus, a sanctis apostolis et a beato Clemente sive a nobis primates prædicatores acceperunt. » (HINSCHIUS, *Decr. Ps. Isidor.*, 83). Le pseudo Isidore a-t-il ici en vue la *Notitia*? La question est délicate, car à première vue, l'affirmative revient à dire qu'aux yeux du faussaire, tous les métropolitains des Gaules désignés par la *Notice* sont primats. D'autre part, il est certain qu'Hincmar a reconnu dans ce *thomus* la *Notitia*. Laon, dit-il, au temps d'Anaclet, était non pas un siège épiscopal, mais un simple municipe du diocèse de Reims : « sicut et tomus quem Anacletus episcopis de sedium privilegiis se interrogantibus se misisse dicit, patenter ostendit » (LV *Capit.*, XVI, MIGNE, P. L., CXXVI, 334). Cette réflexion témoigne que le *thomus* d'Anaclet est universellement connu, que tous peuvent le consulter et savent son origine. Hincmar ajoute que dans cette liste des cités soumises à la métropole de Reims, son neveu cherchera en vain sa cité. La *Notitia*, en effet, ne connait pas Laon qui n'a été ajoutée à la liste des douze cités que dans un très petit nombre de manuscrits (éd. MOMMSEN, 592). Hincmar n'hésitant pas à reconnaitre le *thomus* d'Anaclet dans la *Notitia*, c'est que déjà on attribuait à ce document le caractère d'un règlement ecclésiastique (Cf. plus haut, p. 3, n. 8). Le pseudo Isidore s'est emparé d'une

pape Anaclet [1]. C'était à ce précieux document qu'il fallait encore s'en référer. Son irréfragable autorité condamnait d'avance tout remaniement apporté à l'organisation provinciale.

Les clercs du IXe siècle, en débattant ces questions, les examinaient sous un aspect qu'il est intéressant d'observer. Ils ne se demandaient pas précisément combien d'évêchés formaient la province, mais à quel siège métropolitain les Eglises étaient subordonnées. Un capitulaire de Charlemagne rappelant une prescription du concile de Chalcédoine, défend de diviser une province entre deux métropolitains [2]. La prétendue liste expédiée de Rome aux fondateurs des Eglises des Gaules indique aux yeux du pseudo Isidore à quel siège est réservée la primatie sur

tradition courante afin de fortifier l'autorité de son faux et s'est contenté d'attribuer ce règlement à Anaclet, ce qui ne pouvait choquer personne. Il n'a pas pris garde qu'il apportait un argument en faveur de la primatie des métropolitains. La question de primatie le laisse assez indifférent. Nous verrons qu'en soulevant indirectement le débat, il n'a pas pris position d'une façon tranchée.

1. L'auteur des *Gesta episc. Camer.*, I, 5 (*Script.*, VII, 404), 7 (p. 406), 12 (p. 407), attribue au contraire au pape Denys l'organisation des provinces et lui fait honneur de la *Notitia* qu'il a certainement en vue : « singulas dioceses circumscriptis finibus ordinavit, et editiores quasque metropolitanas, inferiores vero suffraganeas esse instituit. » (I, 7, p. 406). Cet écrivain, qui écrit au XIe siècle, se réfère à Hincmar à ce propos (I, 5, p. 404). Mais on ne trouve pas trace dans les *libri* d'Hincmar de l'opinion qui attribue la *Notitia* à Denys, et nous savons qu'Hincmar en attribuait, d'accord avec le pseudo Isidore, la paternité à Anaclet (p. préc., n. 1). Les *Gesta* font seulement allusion à la liste qu'Hincmar donne des évêchés de la province de Reims avant saint Rémi, conformément à la *Notitia* (*De jure metr.*, XIX, MIGNE, CXXVI, 209). L'historien des évêques de Cambrai note en effet que Denys vivait 263 ans avant le pape Hormisdas, contemporain de saint Rémi ; or, c'est à propos de la lettre d'Hormisdas à saint Rémi qu'Hincmar donne la liste des anciens sièges de sa province. L'auteur des *Gesta* attribue à Denys la *Notitia*, parce que le PSEUDO DENYS (III, éd. HINSCHIUS, 196), qui s'inspire du *Liber. Pont.* (éd. DUCHESNE, I, 157), écrit qu'il faut diviser la province de Cordoue suivant la *norma* établie par lui, quand il a fait la distribution des Eglises à Rome.

2. *Capitula excerpta de canone* (éd. BORETIUS, I, 133). De même Hincmar écrit en rappelant les prescriptions d'Innocent et de Boniface « provincia suo metropolitano debet esse contenta » (*Lettre à Hadrien*, MIGNE, CXXVI, 178).

un certain nombre d'autres sièges [1]. Cette façon particulière d'envisager l'organisation provinciale nous fait saisir quel en est le ressort à l'époque que nous étudions. C'est le privilège de la métropole qui fait un devoir aux Eglises de rester unies sous son autorité. L'organisation provinciale ne résulte pas d'une entente établie sur un pied d'égalité entre un certain nombre d'évêques ; la province est constituée au profit d'une Eglise qui a groupé autour d'elle et sous sa dépendance les sièges des évêques suffragants.

Dans les idées du temps, la métropole est le cœur de la province parce qu'elle en a été d'abord le noyau. Elle est la mère des autres Eglises de la province, telle est à la fois la pensée d'Hincmar [2] et de Raban Maur [3]. On lui attribue une origine apostolique [4]; on estime que les archevêques tiennent la place des apôtres [5]. La métropole est réputée

1. Cf. p. 90 n. 1. De même dans l'affaire des évêques bretons, le point contesté est l'existence d'une métropole à Dol, non directement celle d'une province bretonne. Nicolas Ier écrit à Salomon : « Restat ergo ut tandem quæ sit apud vos antiquitus metropolis intueamini. » (Migne, CXIX, 970), « ... magna quis sit metropolitanus apud Britannos contentio est » (*ibid.*, col. 808).

2. LV *Capit.*, XLIV: « noli te extollere contra maternam metropolis tuæ generalem totius provinciæ sollicitudinem. » (Migne, CXXVI, 454), *Ann. Bertin*, auctore Hincmaro, 862. « Hincmarus matrem ecclesiam ipsius provinciæ dedicat. » (éd. in usum scholarum, p. 60).

3. *De clericorum institutione*, V « Metropolitanus autem vocatur eo quod præsideat illi civitati quæ ceteris civitatibus in eadem provincia constitutis quodammodo mater sit. Metropolis ergo græce, mater civitatum interpretatur. » (Migne, CVII, 301).

4. Hincmar affirme que le premier archevêque de Reims a été dirigé vers cette métropole par le pape Sixte Ier (LV *Capit.*, XVI, Migne, CXXVI, 334). Ce que nous avons dit du « thomus » d'Anaclet (p. 90, n. 1), montre que l'on croyait tous les premiers sièges établis par la même autorité. (Cf. Imbart de la Tour, *Les élections épiscopales*, 161).

5. Raban Maur, *De cleric. instit.*, V: « Tenet enim vicem apostolicam et præsidet episcopis ceteris. » (Migne, CVII, 300). *Ibid.*, XXIII « propter apostolicam vicem, pallii honor decernitur » (col. 309). L'archevêque de Mayence s'inspire sans doute d'Isidore de Séville dont il modifie le texte, faute d'en comprendre le sens « archiepiscopus tenet vicem apostolicam et præsidet tam metropolitanis quam episcopis ceteris. » (*Lib. Etym.* VII, 12. Migne, LXXXII, 290). Cf. plus haut, p. 28, n. 2.

avoir fondé plusieurs des évêchés qui lui sont soumis, en démembrant son propre diocèse et en dotant l'Eglise nouvelle d'une part de ses biens [1]. Mais l'Eglise mère ne l'émancipe pas complètement [2]. En dehors du cercle des intérêts particuliers de l'Eglise suffragante, celle-ci reste en tutelle. Ses évêques sont soumis à l'autorité et à l'enseignement du métropolitain [3]. La province forme un corps dont la métropole est la tête [4] et qui reçoit d'elle la direction et le mouvement.

Aussi l'évêque de la métropole doit-il être sacré par tous les évêques de la province [5]. L'auteur des Fausses Décrétales, peu suspect de favoriser ses prétentions, affirmera qu'outre l'élection du clergé et du peuple, le métropolitain doit être élu par tous les évêques suffragants [6]. La raison qu'il en donne est que celui qui a la préséance sur tous les évêques doit être élu et sacré par eux tous [7]. La requête adressée aux évêques de la province par le clergé et le peuple d'une Église métropolitaine, lors de la vacance du siège est humble et suppliante [8] ; car sans l'assentiment, et le concours des suffragants, la

1. Hincmar explique à l'évêque de Laon comment son siège a été fondé « (S. Remigius), ibidem ordinavit episcopum et rebus ecclesiasticis idem episcopium sufficienter ditavit. » (LV *Capit.*, XVI, MIGNE, CXXVI, 334). Au dire de Flodoard (*Hist. Rem. Eccl.*, I, 3, *Script.*, XIII, 414), Sixte, premier évêque de Reims, a fondé aussi l'Église de Soissons et y a établi un de ses collaborateurs.

2. LV *Capit.*, XVI : « a sua parochia non autem a diœcesis provincia scidit » (col. 335).

3. *De cleric. instit.*, V : « Quorum auctoritate et doctrina ceteri sacerdotes subjecti sunt. » (MIGNE, CVII, 300).

4. Walafrid Strabon appelle Ebbon de Reims : « Pontificum sublime *caput*, sanctissime præsul » (éd. DÜMMLER, *Pœtæ latini*, II, 350). Les *Can. Apost.*, can. 35, exprimaient cette idée : « Episcopos gentium singularum, scire convenit quis inter eos primus habeatur quem velut *caput* existiment. » (*Dionysio Hadriana*, HARTZHEIM, *Conc. germ.*, I, 134).

5. NICOLAS Ier, *Responsa ad consulta Bulgar.* (MIGNE, CXIX, 1007).

6. Ps. ANICET, I (HINSCHIUS, *Decret. Ps. Isidor.*, 120).

7. Ps. ANICET, I (*ibid.*). L'ordination célébrée sans la présence et l'élection de tous les évêques serait nulle.

8. *Decretum cleri et populi Senonensis ad provinciales episcopos :*

métropole n'aura pas d'évêque. Mais à peine l'ordination est-elle achevée que le nouvel évêque prend rang avant les prélats qui l'ont consacré [1]. Tandis qu'après le sacre d'un évêque suffragant tous les évêques se retirent, lorsqu'ils ont procédé à l'ordination de leur métropolitain, les suffragants l'accompagnent solennellement jusqu'à sa cathédrale afin d'assister à l'office célébré par le nouveau chef de la province [2].

A l'évêque de l'Église mère le pape adresse le pallium. Un archevêque ne croit pas pouvoir s'en passer et l'un des premiers soins de l'évêque promu à un siège métropolitain est d'en faire la demande. Au témoignage de Nicolas Ier, les archevêques des Gaules et de Germanie ne font jamais acte de juridiction avant d'avoir reçu le pallium [3]. Au temps d'Hincmar, cet insigne n'est conféré ordinairement qu'aux métropolitains [4]. Hadrien II, en l'accordant à Actard de Nantes, accompagne la concession de ce privilège personnel des plus grandes réserves et il est visible que son intention est d'obtenir pour l'évêque

« Pontificem per manus vestras consecrare implorantes petimus, rogamus atque precamur » (MABILLON, *Ann. Bened.*, III, 165. Cf. ZEUMER, *Formul. extrav.*, II, 3, *Lettre du clergé de Laon à Hincmar*, p. 553 ; II, 5, p. 554). Il convient de remarquer que les suppliques adressées au métropolitain par une Église suffragante au décès de son évêque, sont rédigées sur le même ton. Les suffragants exercent en commun, lors de l'élection du métropolitain, les droits qui appartiennent en propre à celui-ci quand il s'agit de l'institution du suffragant. L'un des signes de l'indépendance d'une province est la liberté de procéder à l'élection d'un métropolitain et à son sacre : « ab episcopis provinciæ, sine interrogatione alterius primatis. » (HINCMAR, *De jure metrop.*, V, MIGNE, CXXVI, 191).

1. *Lettre d'Hincmar à Advence de Metz*, relative à la manière d'ordonner un évêque métropolitain. (MIGNE, CXXVI, 186).

2. *Loc. cit.*

3. NICOLAS Ier *Resp. ad consulta Bulgar.* (MIGNE, CXIX, 1007).

4. Drogon le possède mais l'a obtenu sous Louis le Pieux (Cf. plus haut, p. 72). Pour reconnaître si Dol a été jadis métropole, Nicolas Ier s'informe si ses évêques ont reçu jadis le pallium (MIGNE, CXIX, 925, 969). D'autre part, Festinien affirme que plusieurs des anciens évêques de Dol ont reçu du siège romain cet insigne (MIGNE, CXIX, 969). Le pallium suffirait donc à témoigner de l'existence d'une métropole (Cf. plus loin, p. 96, n. 4).

dépossédé un siège métropolitain [1]. Au déclin du IXe siècle, la sévérité des papes semble se relâcher [2] en même temps que l'empressement des archevêques à réclamer le pallium [3]. Mais les métropolitains voyaient de mauvais œil l'octroi de cet insigne à un suffragant et lui interdisaient de le porter [4]. On le considérait au IXe siècle comme l'attribut de la dignité métropolitaine [5]. Il fortifiait l'autorité de l'archevêque d'une commission décernée par le siège apostolique. La prérogative du métropolitain émane de celle du pontife romain et s'appuie sur elle [6]. Quand les métropolitains prononcent une sentence, ils

1. « Decus illi pallii solo miserationis affectu contulimus : quod non aliter illi nec *cuilibet absque metropolitis* concederemus, nisi multoties hunc exsilia, mare, vincula passum » (MIGNE, CXXII, 1268). Hadrien II invite ensuite le roi à faire en sorte qu'une autre Église, même métropolitaine, lui soit donnée.

2. Nous ne connaissons, il est vrai, qu'un seul exemple de pallium conféré à un suffragant par Jean VIII, mais cette fois sans raison spéciale, par faveur et sans qu'on puisse compter sur la translation de cet évêque à un siège métropolitain. C'est le cas de Walon, évêque de Metz (*Gesta Treverorum*, *Mon. Germ.*, *Script.*, VIII, 165; SIGEBERT DE GEMBLOUX, *Vita Deoderici*, 10 (MIGNE, CLX, 762).

3. Jean VIII, en 878, dans une lettre adressée aux évêques des Gaules, se plaint que des métropolitains célèbrent des ordinations avant d'avoir reçu le pallium. Il charge expressément l'évêque d'Arles, son vicaire, de corriger cet abus (MIGNE, CXXVI, 778). Dans sa lettre à Rostaing, le pape déclare qu'il s'est aperçu de ce désordre au cours de son voyage en Gaule (*ibid.*, col. 777).

4. L'évêque de Metz, Walon, ayant obtenu de Jean VIII l'usage du pallium à certains jours de l'année, l'archevêque de Trèves, Bertulf, apprend que son suffragant a célébré l'office du jour de Pâques revêtu de cet insigne. Il le mande aussitôt à Trèves. L'évêque interrogé répond que quatre évêques de Metz avant lui l'ont déjà porté et présente la lettre pontificale. L'archevêque refuse de la recevoir, fait lire les canons qui interdisent au suffragant de rien faire sans l'assentiment du métropolitain et interdit à Walon l'usage du pallium (*Gesta Trev.*, 27, *Script.*, VIII, 165). Walon demande conseil à Hincmar (FLODOARD, *Hist. Rem. Eccl.*, III, 23, *Script.*, XIII, 533). On devine la réponse d'Hincmar : l'évêque suffragant doit se soumettre humblement : « eum ad metropolitani sui instruxit obedientiam et sic restituit concordiam » (*Gesta Trev.*, *Script.*, VIII, 165).

5. Hincmar écrit à Nicolas Ier : « usum palii... genii sedis metropolis esse cognosco » (MIGNE, CXXVI, 89).

6. *Ibid.* : « sciens privilegium metropolitanæ sedis Rhemorum in summo privilegio sanctæ sedis romanæ manere » (MIGNE, CXXVI, 40).

estiment que le siège apostolique juge et décide avec eux [1]. A l'octroi du pallium est attaché le privilège de n'avoir d'autre juge que le pape [2]. Le pallium confirme le privilège du métropolitain et consacre l'autorité qu'il exerce sur la province.

Aussi la pierre de touche qui témoigne de l'existence d'une province, c'est la présence à sa tête d'un métropolitain, pourvu du pallium, et qui peut établir l'antiquité du privilège attaché à son siège [3]. Aux revendications de l'évêque de Dol on opposera cet argument à deux tranchants : l'évêque de Tours a toujours exercé dans ces régions les droits du métropolitain, l'évêque de Dol n'a pu faire la preuve qu'aucun de ses prédécesseurs ait reçu le pallium [4]. La métropole est l'élément générateur de la

1. HINCMAR, LV *Capit.*, XXXV : « Quæque decernimus et judicamus (primates provinciarum), apostolica sedes et catholica Ecclesia..... condecernit..... conjudicat. » (MIGNE, CXXVI, 421).

2. En conférant le pallium à Actard de Nantes et en sanctionnant sa translation, Hadrien II le déclare expressément : « apostolicæ sedis tantum reserveris examinandus vel judicandus incunctanter arbitrio, cujus videlicet decreto vel largitate vacanti Ecclesiæ incardinatus et palliatus esse dignosceris » (MIGNE, CXXII, 273). Théodulf se plaint d'avoir été jugé par un autre que le pape

Solius illud opus Romani præsulis exstat
Cujus ego accepi pallia sancta manu
(éd. DÜMMLER, *Poetæ Latini*, I, 565).

Hincmar considère le procès d'un métropolitain comme « cause majeure ». Il écrit à Nicolas Ier : « Nam de metropolitano per sacras regulas constituto, qui... ab apostolica sede *pallium accepit*.... sedis ipsius pontificis (romani) ante judicium est sententia præstolanda » (MIGNE, CXXVI, 29). Pour les besoins de sa cause, il admet que la déposition d'un métropolitain puisse être prononcée par d'autres métropolitains en synode général, mais à condition qu'il avoue sa faute et n'appelle pas à Rome. Ebbon a été déposé dans ces conditions.

3. Nicolas Ier écrit à Salomon, roi des Bretons, en parlant de l'Église de Tours : « sicut vos clamatis et illa clamat metropolitanus-[atus] jura apud Britannos regni istius tenuisse atque tenere » (MIGNE, CXIX, 971).

4. *Ibid.* : « studeatis.... scripta illa quæ ab apostolica sede prædecessores ejus in acceptione pallii perceperunt transmittere » (col. 925). A l'affirmation de Festinien qu'un de ses prédécesseurs a reçu d'Hadrien le pallium, Nicolas Ier répond qu'il n'a pas trouvé trace dans les archives du Latran de cette concession ; il réclame l'expédition à Rome de l'acte authentique (MIGNE, CXIX, 969).

province : les privilèges du métropolitain sont la sauvegarde du groupement provincial; la métropole en est la raison d'être et le symbole.

II

Les limites de la province sont invariables et doivent être respectées par les évêques voisins [1]. L'organisme provincial ne supporte ni amputation, ni raccord [2]. Il a une vie propre et se suffit à lui-même. Aucune influence ecclésiastique étrangère, réserve faite du privilège de l'Église romaine, ne doit s'exercer ni sur le corps provincial ni sur aucune de ses parties.

L'autonomie de la province ne permet pas à un évêque d'appartenir à la fois à deux circonscriptions [3]. Non seulement il ne peut posséder deux sièges dans des provinces différentes, mais il ne peut accepter une charge quelconque, le gouvernement d'une abbaye, par exemple, en dehors de sa province [4], ni s'en éloigner sans l'agrément du métropolitain [5]. L'évêque suffragant est répréhensible, s'il préfère l'assistance d'évêques étrangers au concours de ses collègues de la province et de son métropolitain [6].

1. Benoit le Lévite, *Capitularia*, III, 94 : « unaquæque provincia suo metropolitano et suis comprovincialibus contenta sit, nec aliquis in limitibus alterius provintiæ quicquam presumat. » (*Mon. Germ.*, *Leges*, II, *P. altera*, p. 108). Cf. *op. cit.*, II, 381 (p. 94).

2. Nicolas Ier, *Lettre à Salomon* : « reprehensibile esse videtur ut ob divisionem regni quis sibi talia qualia inter vos audiuntur, vindicare nitatur » (Migne, CXIX, 970). Il faut excepter les métropoles de Germanie qui sont des centres naturels d'attraction pour les Églises nouvellement fondées dans les marches de l'est.

3. Hincmar s'excuse auprès d'Hadrien II de n'avoir pas concédé le siège de Thérouanne à Actard de Nantes : « quia... in duabus provinciis regulariter conscribi non poterat » (Migne, CXXVI, 641).

4. Cf. Hincmar, LV *Capit.*, II (Migne, CXXVI, 295).

5. Cf. Hincmar, *Libellus expostulationis*, II (Migne, CXXVI, 569).

6. *Lib. expost.*, X : « Sine mea et coepiscoporum Rhemensis provinciæ conscientia, in altera provincia, consensu episcoporum aliarum provin-

Il ne peut choisir de juges en dehors de sa province; c'est dans les limites de cette circonscription que le procès doit être instruit et le jugement rendu [1].

Le métropolitain est le gardien de ces règles et leur est soumis. Si un évêque attire dans son diocèse les clercs d'une autre Église, le métropolitain contraindra les transfuges à regagner leur diocèse d'origine [2]. Lui-même ne peut librement élever des oratoires dans les domaines de son Église situés dans une autre province. Licence sera demandée au métropolitain de cette province qui mettra à son *placet* les restrictions qu'il lui plaira [3]. En dehors de sa province, un archevêque ne peut même célébrer la messe sans le consentement du métropolitain du lieu [4].

Les archevêques n'ont pas le pouvoir de frapper de peines canoniques les clercs ou les fidèles d'une autre province [5], mais ont seulement le droit de les priver de la communion des Églises soumises à leur juridiction et de les expulser de leur province [6]. Une Église a-t-elle élu

ciarum.... subscripsit » (MIGNE, CXXVI, 575); « Me postposito, judicio vel hortamento aliorum et aliarum provinciarum episcoporum (col. 577).

1. HINCMAR, LV *Capit.*, VI : « Nec tibi licet si contra fratrem tuum aliquem episcopum litem habueris, ex alia provincia advocare episcopum cognitorem, nec etiam tibi licet pro terminando jurgio præter me ad alias convolare provincias. » (MIGNE, CXXVI, 312). Hincmar est ici d'accord avec les compilateurs de pièces canoniques apocryphes : BENOIT LE LÉVITE, *Capitularia*, III, 314 : « Nullus episcopus extra suam provintiam ad judicium devocetur. » (*Leges*, II, *P. alt.*, p 122); II, 381 (p. 94); Ps. ANACLET : « Ad XII ejusdem provintiæ judices deferatur negotium. » (HINSCHIUS, *Decret. Ps. Isidor*, 73); Ps. ETIENNE « Ultra provintiæ vero terminos accusandi licentiam non progrediatur, sed omnis accusatio infra provintiam audiatur. » (HINSCHIUS, 185).

2. *Concile d'Aix-la-Chapelle*, can. 58. (MANSI, XIV, 179).

3. Cf. *Lettre d'Hincmar à Adeloldus de Tours* résumée par FLODOARD, *Hist. Rem. Eccl.*, III, 21. (*Script.*, XIII, 516).

4. Charles le Chauve reproche à Wenilon de Sens d'avoir célébré la messe « in parrochia et provincia alterius archiepiscopi fidelis nostri sine sua licentia ac coepiscoporum consensu. » (*Libellus proclamationis adversus Wenilonem*, BORETIUS, *Capit.*, II, 452).

5. Hincmar refuse d'excommunier le fils de Charles le Chauve, Carloman, parce qu'il a été tonsuré par l'évêque de Meaux (*Lettre à Engelramne*, analysée par FLODOARD, *Hist. Rem. Eccl.*, *Script.*, XIII, 543).

6. HINCMAR, *Epist. ad clericos palatii* : « Quicumque de mea diœcesi

pour évêque un sujet d'une autre province, le métropolitain de cette Église demandera à l'évêque propre et au métropolitain du candidat l'autorisation de lui faire subir l'examen canonique [1] et de le sacrer [2]. Il est interdit à l'archevêque de se rendre en personne ou d'envoyer ses suffragants dans une province étrangère sans y être appelé [3]. Il n'a pas qualité pour convoquer les suffragants d'une autre métropole [4] ; il lui est seulement permis, si sa province est exiguë, de prier quelques évêques voisins de venir siéger avec lui à son tribunal [5] ou l'assister pour le sacre d'un évêque. Sa demande, dans ce dernier cas, est adressée au métropolitain qui désigne lui-même pour cet office quelques-uns de ses suffragants [6].

non sunt, de mea parochia et diœcesi, eos excommunicabo et ad suos episcopos qui eos corrigant atque dijudicent..... redire mandabo. » (MIGNE, CXXVI, 100).

1. *Examinatio Willeberti.* Hincmar, avant de sacrer évêque de Châlons un clerc de l'Église de Tours, demande à Hérard, archevêque de Tours : « habeamus vestram licentiam ut regulariter una vobiscum eum examinemus » (MANSI, XV, 863).

2. *Ibid.* : « Hincmarus..... ab Herardo archiepiscopo eum petiit et impetravit. » (MANSI, XV, 864). Hincmar envoie aux évêques de la province de Sens son consentement à l'élection d'Anségise, clerc de Reims (FLODOARD, III, 23, *Script.*, XIII, 534). Au synode de Soissons, c'est un de ses griefs contre Wulfad, clerc de Reims, d'avoir prétendu à l'évêché de Langres : « inconsulta Rhemensi Ecclesia, extra provinciam ejus. » (MIGNE, CXXVI, 59). Dans tous ces cas il se trouve que le clerc appartient à une église métropolitaine. Quand le clerc dépend d'un évêque suffragant, l'autorisation du métropolitain est demandée. Hincmar a été promu à Reims avec le consentement de l'évêque de Paris, du métropolitain de Sens et de ses suffragants (*Épître du concile de Troyes à Nicolas*, MANSI, XV, 794; *Concile de Soissons*, MANSI, XIV, 986).

3. HINCMAR, LV *Capit.*, XXVI : « ne in provincia metropolitani alterius quod non est suum non petitus vel vocatus præsumat. » (MIGNE, CXXVI, 392). Cf. HINCMAR, *De jure metropolitanorum*, IX (MIGNE, CXXVI, 193); Ps. CALIXTE, XIII (HINSCHIUS, *Decret. Ps. Isidor.*, 139).

4. Hincmar déclare n'en avoir pas le droit : « episcopos quoque de alia provincia convocandi potestatem non habeat. » (*Lettre à Engelramne*, résumée par FLODOARD, III, 26, *Script.*, XIII, 543).

5. HINCMAR, LV *Capit.*, VI : « si necesse fuerit, pro meæ provinciæ ambiguitatis absolutione, ego a vicina provincia judices, si decrevero, convocare prævaleo » (MIGNE, CXXVI, 313).

6. Nous en avons plusieurs exemples pour la province de Trèves. L'usage des évêques de cette province était de s'adresser à l'archevêque

Lorsqu'en 869 Hincmar paraît au milieu des évêques de la Lotharingie assemblés pour reconnaître Charles le Chauve comme héritier de Lothaire II, il ne manque pas d'excuser son immixtion dans les affaires d'une province qui n'est pas la sienne. Deux motifs, déclare-t-il aux évêques, l'ont décidé à intervenir : l'union intime et la fraternité des deux provinces du pays de Belgique, l'appel que lui ont adressé les évêques de la province de Trèves qui n'a pas de métropolitain. Il en prend à témoin les évêques et c'est seulement après leur réponse affirmative qu'il saisit la direction du synode [1]. La province est un champ réservé à son propre métropolitain. Il peut convier un collègue à venir, suivant la comparaison d'Hincmar, couper avec lui la moisson, mais la récolte lui appartient [2]. La province est sous sa conduite autonome et indépendante.

Le IXe siècle verra éclore bien des prétentions à la primatie. Nous devons constater dès à présent que ni l'usage ni le droit ne les favorisent.

Les relations qu'entretiennent les métropolitains de diverses provinces ont pour base l'égalité des droits et du rang [3]. Hincmar, longtemps avant qu'il opposât cette

de Reims. En 869, les évêques de Cambrai, de Laon et de Beauvais sont dépêchés par Hincmar pour l'ordination de Bertulf de Trèves, à la demande des évêques de Toul et de Metz (FLODOARD, III, 21, *Mon. Germ.*, *Script.*, XIII, 516). L'évêque de Verdun est mort et le quorum n'est plus atteint, la règle exigeant la présence de trois évêques au moins. Willebert de Châlons est envoyé au sacre d'Arnaud de Toul. (FLODOARD, III, 23, *Script.*, XIII, 532). Attendu que la province de Lyon ne compte que trois suffragants, Wenilon de Sens offre à Amulon de Lyon, si l'évêque de Langres ne peut assister au sacre de l'évêque d'Autun, d'envoyer l'un de ses évêques (ex episcopis nostris) pour assister l'archevêque de Lyon et l'évêque de Châlons. (LOUP DE FERRIÈRES, XXXIX, *Epist.*, 81, éd. DESDEVISES, p. 105).

1. *Ann. Bertin.*, anno 869 (p. 103 et 104).

2. Discours prononcé par Hincmar devant l'assemblée de Metz : « Messis autem amici est populus in provincia alteri metropolitano commissa. » (*Ann. Bertin.*, p. 104).

3. Deux cas peuvent être allégués à l'encontre de cette assertion : VIENNE-TARANTAISE. — Une certaine obscurité règne sur la situation de l'archevêque de Tarantaise. Nicolas Ier, dans une lettre adressée à l'arche-

conclusion aux prétentions d'Anségise de Sens à la primatie, proclamait déjà que l'ordre des préséances doit être réglé par l'ancienneté et non par la dignité du siège

vêque de Vienne, Adon (MIGNE, CXIX, 1152), reconnait à ce dernier la qualité de « *primas* » de l'Église de Tarantaise. L'évêque de cette Église, auquel Nicolas évite de donner le titre d'archevêque, doit se conformer aux instructions dudit archevêque et primat et venir à son synode avec les évêques qui lui sont subordonnés. L'archevêque de Vienne ne lui dénie pas du reste le droit d'ordonner ses trois suffragants et de les convoquer près de lui et le pape déclare que l'Église de Tarantaise doit garder ses privilèges. Il semble donc que Tarantaise soit une métropole de second rang.— C'est en tout cas une anomalie, conséquence du règlement de Léon Ier qui plaçait Tarantaise au rang des cités suffragantes du métropolitain de Vienne et que la lettre de Nicolas cite expressément. Léon subordonnait Tarantaise à Vienne parce que les Alpes Grées ne constituaient pas une province ecclésiastique. Ce règlement a perdu sa raison d'être au IXe siècle, puisque, lors de la restauration des métropoles, Tarantaise a pris, conformément à la *Notitia*, la présidence des Églises de l'ancienne province des Alpes Grées. Mais on ignore alors la raison particulière qu'avait Léon Ier de subordonner Tarantaise à Vienne et sa lettre continue néanmoins à faire autorité. La lettre de Nicolas tente de concilier la prescription de son prédécesseur avec l'établissement de Tarantaise comme métropole. Dans la pratique, depuis le rétablissement des métropoles, Tarantaise est affranchie de toute subordination à l'égard de Vienne (Cf. page 65, n. 4). Nous savons par la lettre de Nicolas Ier, qu'Adon lui a adressé à ce sujet une réclamation qui ne va pas d'ailleurs jusqu'à retirer à l'archevêque de Tarantaise le droit d'ordonner et de convoquer les évêques qui lui sont confiés. C'est Adon, sans doute, qui a représenté à Nicolas que le règlement de Léon Ier n'est pas respecté. Nicolas accepte la solution qui lui est proposée et qui consiste à faire de Tarantaise une sorte de métropole de second rang. Nous sommes à l'instant où se réveillent les ambitions de l'Église de Vienne et à la source d'une multitude de documents apocryphes destinés à prouver entre autres objets la sujétion de Tarantaise. (Cf. GUNDLACH, *Der Streit der Bisthümer Arles und Vienne, Neues Archiv*, XV, p. 72 et seq.). Mgr DUCHESNE (*Fastes épisc.*, I, 208), signale un document et une leçon de la *Notitia*, renfermés dans un manuscrit du Xe siècle d'origine viennoise, qui trahissent le désir d'absorber Tarantaise et sa province. — Mais on ne doit pas conclure nécessairement que la solution donnée par Nicolas à la question ait prévalu. Elle répugnait à la règle admise en Gaule, qui reconnait l'égalité des métropoles, à la *Notitia* qui n'est pas autre chose, croit-on (Cf. p. 90) qu'un règlement du pape Anaclet, aussi autorisé que celui de Léon Ier. Tarantaise, après comme avant l'intervention de Nicolas, est entièrement indépendante de Vienne. Hincmar, dans son *Opusculum* LV *Capitulorum* (XVII, MIGNE, CXXVI, 344), composé en 870, postérieur de trois ans à la lettre de Nicolas à Adon, explique tant bien que mal quels sont les métropolitains de second rang; il ne songe même pas à alléguer le cas si typique de Tarantaise, d'un archevêque subordonné à un « archiepiscopus et primas » et n'avait pas évidemment connaissance du fait. En 878, Jean VIII

entre les évêques métropolitains [1]. Il se défendait de prétendre à une situation qui le mît hors de pair [2]. Au siège métropolitain de Reims, affirme-t-il, n'est attachée aucune sorte de prééminence [3]. Mais il apporte la même vigueur à combattre les ambitions des métropolitains voisins [4]. Les métropoles d'une même région sont sœurs, aucune d'elles n'est en droit d'assujettir sa compagne [5]. Dans les

(*Epist.*, CXXXI, MIGNE, CXXVI, 782), invite les archevêques de Vienne et de Tarantaise à examiner une contestation entre deux de leurs suffragants; il met exactement les deux archevêques sur le même pied. Seulement la situation de l'archevêque de Tarantaise, indépendante en fait, reste incertaine en droit, en raison du malencontreux règlement de saint Léon (Cf. GUNDLACH, *op. cit.*, p. 73).

BOURGES-NARBONNE. — On invoque en faveur de la primatie de Bourges la lettre de Nicolas Ier à Rodulf de Bourges (MIGNE, CXIX, 883). Sigebod, archevêque de Narbonne, a porté plainte contre Rodulf qui, sans son assentiment, fait comparaître devant lui les clercs de Narbonne, « quasi jure patriarchatus ». Le pape admet qu'il en soit ainsi, mais seulement pour les causes qui n'ont pu être jugées dans la province de Narbonne et il rappelle à Rodulf que les *primats* et les *patriarches* doivent respecter les canons. M. PARISET (*De primordiis Bituricensis primatiæ, conjectura* IIe, p. 104), pense que *primat* peut signifier ici *métropolitain*. On verra plus loin (chapitre XI, § I), qu'au IXe siècle, le terme de primat est souvent appliqué au métropolitain. Mais un simple métropolitain n'est jamais dit *patriarche* ; le même Nicolas Ier, dans sa lettre aux Bulgares (MIGNE, CXIX, 1007), place le patriarche au-dessus des métropolitains. Or, le pape autorise, sous certaines conditions, les évêques de la province de Narbonne à en appeler à Rodulf « quasi ad patriarcham suum ». La lettre susdite reconnait donc à l'archevêque de Bourges une juridiction supérieure, la véritable primatie. Il faut s'en tenir à la démonstration faite par M. Pariset (conjectura Ie, p. 91), du caractère apocryphe de cette lettre.

1. Hincmar affirme l'égalité parfaite des archevêques de Trèves et de Reims « ea conditione ut qui prior eorum fuerit episcopus ordinatus, prior etiam habeatur in synodo. » (cité par FLODOARD, *Hist. Rem. Eccl.*, III, 20, *Script.*, XIII, 512). Cf. *Lettre d'Hincmar à Nicolas Ier* (MIGNE, CXXVI, 40).

2. HINCMAR, *Lettre à Nicolas Ier* : « Privilegia sedis apostolicæ non ideo petii ut mihi non sufficeret quod sacri canones et decreta sedis romanæ pontificum cuique metropoli sedi concedunt. » (MIGNE, CXXVI, 88). Cf. LV *Capit.*, XVI (*ibid.*, col. 339).

3. HINCMAR, *Lettre à Hadrien* : « Suggero quia scientia et meritis inferiorem et non dignitate ac honore loci priorem cæteris metropolitanis me esse cognosco. » (MIGNE, CXXVI, 78).

4. FLODOARD, *Hist. Rem. Eccl.*, III, 21, (*Script.*, XIII, 514).

5. *Lettre à Louis le Germanique*, citée par FLODOARD, III, 20: « Ecclesiæ Remenses et Trevirenses comprovinciales atque sorores et ex aucto-

grands conciles, la présidence semble exercée en commun par tous les archevêques [1]. Lorsqu'elle appartient à un seul, c'est au métropolitain du lieu où le concile s'est assemblé [2] que la première place est dévolue. En abandonnant un instant la présidence du concile tenu dans sa province à Soissons, pour se soumettre au jugement des évêques, Hincmar prend soin de réserver explicitement l'indépendance de sa métropole et ses droits à la première place. Il la fait tenir par un évêque de sa province [3]. Disculpé, il en reprend aussitôt possession [4]. Une contestation s'élève-t-elle entre deux évêques de différentes provinces, le réglement en appartient aux deux métropolitains assistés de leurs suffragants [5]. Un métropolitain se permet-il de donner à un autre archevêque des conseils qui ressemblent fort à des instructions, ce métropolitain, fût-il Hincmar, proteste qu'il ne se croit pas plus sage

ritate et ex antiqua consuetudine habentur. » (*Script.*, XIII, 512). Cf. plus haut, p. 100 et p. 102, n. 1.

1. *Synode de Cologne* (870) : « præsidentibus metropolitanis episcopis provinciarum Liutberto Mogontiacensium, Berthulfo Trevirorum, Williberto Agrippinensium. » (*Ann. Fuld.*, *Mon. Germ.*, *Script.*, I, 383). L'ordre des signatures est très irrégulier, il ne parait pas avoir été réglé par un ordre de préséance, sauf peut-être celui de l'ancienneté d'ordination. Hincmar y fait allusion en parlant de l'égalité des sièges de Trèves et de Reims. Cf. p. 102, n. 1.

2. Hincmar préside au IIe concile de Soissons (853) : « judex ac præses synodi effectus. » (MANSI, XIV, 987). Il n'est cependant en possession de son siège que depuis neuf ans.

3. *Conc. Suessionense* II, Actio Ia : « salvo in omnibus primatu metropolis Rhemorum Ecclesiæ » — « resedens de loco suo posuit sedere coepiscopum suum Pardulum Laudunensem in hoc judicio, ut præscriptum est, quod servaret locum primatus metropolis Rhemorum ecclesiæ. » (MANSI, XIV, 984).

4. *Ibid.*, Act. VIa : « Hincmarus archiepiscopus primatus sui locum recepit. » (MANSI, XIV, 987).

5. En 878, les archevêques de Narbonne et d'Arles jugent, sur l'ordre de Jean VIII, un différend entre les évêques d'Uzès et d'Avignon (JEAN VIII, *Epist.*, CLX., MIGNE, CXXVI, 802). Les archevêques de Vienne et de Tarantaise reçoivent une invitation semblable (*Epist.*, CXXXI, col. 782). La théorie d'Hincmar est quelque peu différente : « Si episcopi inter quos causa versatur diversarum sunt provinciarum, ille primas debet judices dare in cujus provincia est locus de quo contenditur. » (*De jure metrop.*, MIGNE, CXXVI, 198).

que son correspondant ni autorisé à lui commander et qu'il serait heureux qu'on lui rendît le même service [1]. Les évêques se rangent plus ou moins docilement derrière leurs métropolitains; ceux-ci ne reconnaissent jamais en droit au-dessus d'eux que le pontife romain.

III

Ces précautions et ces réserves justifiées par des conflits aigus ne doivent pas nous faire croire qu'une cloison étanche sépare les provinces et que l'épiscopat des Gaules s'est fractionné en autant de coteries. On voit au contraire agir souvent en corps et en parfaite concorde l'épiscopat d'un royaume entier, quelquefois de plusieurs royaumes [2]. Les grands conciles du IXe siècle nous montrent les métropolitains arrivant avec leurs suffragants au lieu désigné par le roi et traitant en commun des affaires du royaume sans que la paix soit compromise par des prétentions rivales. Les métropolitains s'y concertent pour combattre toute visée à la primatie. Drogon à Ver [3], Anségise à Ponthion [4], malgré l'appui du pape et de

1. HINCMAR, *Lettre à Egilon de Sens* (MIGNE, CXXVI, 66).

2. Au concile de Troyes de 867, les évêques des royaumes de Charles et de Lothaire invitent des évêques du royaume de Louis. (MANSI, XV, 789). Au concile de Soissons de 863, les archevêques de Mayence (royaume de Louis le Germanique) et de Lyon (royaume de Lothaire) siègent avec les évêques du royaume de Charles (MANSI, XV, 731). A celui de Douzy (871) sont présents également un certain nombre d'évêques étrangers (MANSI, XVI, 677). Le concile de Troyes de 878 rassemble des évêques de tous les royaumes (Cf. Souscriptions des évêques, SIRMOND, *Concilia antiqua Galliæ*, III, 480).

3. *Concile de Ver*, can. 11. (BORETIUS-KRAUSE, *Capit.*, II, 385).

4. HINCMAR, *De jure metrop.*, XXXIV (MIGNE, CXXVI, 209). *Ann. Bertin.*, anno 876 (p. 128-130). Au sein du concile deux évêques seulement ont été d'avis de reconnaitre la primatie d'Anségise: Eudes de Beauvais et Frothaire de Bordeaux qui fait sa cour au roi pour en obtenir le siège de Bourges.

l'empereur qui les veulent établir au-dessus de leurs collègues, sont tenus en échec par l'accord de tous les évêques présents. La nécessité de se garder contre les calculs politiques des princes et l'ambition de quelques évêques bien en cour sert précisément de trait d'union entre les évêques des métropoles. Hincmar s'est fait le champion du principe de l'indépendance de chaque province. Il lui a suffi à Ponthion de parler ferme pour mettre de son côté les autres évêques qui pensent exactement comme lui [1]. Tous reconnaissent que les provinces sont autonomes et qu'entre les archevêques, qui sont des égaux, doit régner une union fraternelle dont le lien est la charité qui écarte toute idée de domination.

Les communications sont fréquentes d'une province à une autre. De métropole à métropole elles sont empreintes d'une grande cordialité. Le nouvel évêque d'une métropole se hâte de demander aux métropolitains vieillis dans l'exercice de leur prérogative, le secours de leurs conseils. Hincmar écrit à Hetti de Trèves pour le prier de le regarder comme son fils et de ne pas lui ménager ses avis [2]. Il tient Amolon, archevêque de Lyon, pour son très cher père [3]. Ces marques de déférence sont accordées à la personne et Hincmar saura rappeler au successeur d'Hetti que la vieillesse et l'expérience appellent seules ces égards particuliers. Lui-même distribue à ses collègues des avertissements qui, appuyés par sa haute considération personnelle, étaient bien reçus puisqu'ils étaient sans cesse réclamés [4]. Les métropolitains et les petits groupes d'évêques formés autour d'eux se doivent et se

1. Cf. SCHRŒRS, *Hinkmar*, 365. Cf. plus loin, ch. XI, § III.

2. *Lettres d'Hincmar* résumées par FLODOARD, *Hist. Rem. Eccl.*, III, 21 (*Mon. Germ.*, *Script.*, XIII, 513). SCHRŒRS, *Regesten Hinkmars*, 2, 14.

3. FLODOARD, III, 21, p. 514. *Reg.* 16.

4. Lettres adressées à Bertulf de Trèves (III, 21, p. 516. *Reg.* 274), Landramne de Tours (III, 21, *Reg.* 21), Frothaire de Bordeaux (*Reg.* 153), Rostaing d'Arles (*Reg.* 227), Jean de Rouen (*Reg.* 556).

prêtent conseils et secours mutuels [1]. Quand une province ne compte plus assez d'évêques pour procéder à une ordination épiscopale, elle est secourue par le métropolitain et les évêques de la province voisine [2]. Quand une métropole est vacante, il est d'usage qu'un métropolitain voisin accorde son concours aux affaires de la province [3].

L'objet le plus fréquent des relations qui s'établissent entre les archevêques, c'est la défense des domaines possédés par leurs Églises dans les provinces lointaines. C'était aux métropolitains qu'Hincmar s'adressait de préférence pour faire respecter les droits de son Église particulièrement bien dotée [4]. Quelquefois il demandait à un archevêque plus voisin de s'entremettre en sa faveur [5]. D'autres métropolitains faisaient appel au crédit et aux relations d'Hincmar [6]. Il suffit de parcourir le relevé

1. Les métropoles de Trèves et de Reims : « mutuo consilio et auxilio foveantur atque fulciantur. » (*Lettre d'Hincmar à Louis le Germanique*, résumée par FLODOARD, III, 20, p. 512).

2. Le cas se présente assez souvent pour les provinces qui ne comptent qu'un petit nombre de diocèses. Les archevêques de Trèves et de Lyon n'ont que trois suffragants. Il suffit dans l'une de ces provinces que deux sièges soient vacants ou occupés par des évêques impotents pour qu'il faille recourir aux voisins. (Cf. pour Trèves, FLODOARD, III, 21, *Script.*, XIII, 516 ; pour Lyon, LOUP DE FERRIÈRES, XXXIX, *Epist.*, 81, éd. DESDEVISES, p. 105).

3. C'est ainsi que l'archevêque de Reims est autorisé par l'usage à s'occuper en pareil cas des affaires de la province de Trèves. (*Ann. Bertin.*, anno 869, p. 103, 104. FLODOARD, III, 20, *Script.*, XIII, 512). En 870, l'archevêque de Mayence préside à l'élection et procède au sacre d'un archevêque à Cologne. Cf. plus loin, ch. XII, § III.

4. FLODOARD, *Hist. Rem. Eccl.*, III, 21 : « Rotlando archiepiscopo pro rebus sancti Remigii conjacentibus in Provincia. Rodulfo Bituricensi pro rebus Remensis Ecclesiæ in pago Lemovico conjacentibus. Liudberto Moguntino pro rebus sancti Remigii sitis in Vosago. Remigio archipresuli pro rebus sancti Remigii in provincia Cisalpina conjacentibus, quas idem committens petit ut easdem in sua tuitione suscipiat. » (*Mon. Germ.*, *Script.*, XIII, 514 et suiv.).

5. HINCMAR, *Lettre à Amalric de Tours* (*ibid.*, p. 514) : « pro rebus in Aquitania sitis, quas.... Amalrico fiducialiter committit. »

6. HINCMAR, *Lettre à Theutgaud de Trèves* (*ibid.*) : « pro rebus Ecclesiæ Treverensis in Aquitania sitis, pro quibus idem domnus Hincmar satis egerat. »

dressé par Flodoard de toutes les lettres adressées par Hincmar aux autres métropolitains pour se convaincre qu'une sorte de ligue s'était formée tacitement entre les métropolitains des provinces pour la défense du temporel de leurs Églises. C'est un effet des spoliations auxquelles les Églises ne cesseront d'être sujettes au cours du IXe siècle. On voit par la que les métropolitains sont unis, quoique indépendants, et que c'est au service d'intérêts communs qu'ils exercent dans leur province une surveillance effective avec laquelle les spoliateurs de biens ecclésiastiques devront compter.

CHAPITRE CINQUIÈME

L'INSTITUTION DES ÉVÊQUES ET LE MÉTROPOLITAIN

I

L'un des signes de l'autonomie de la province et de l'indépendance du métropolitain, c'est que l'évêque de la métropole peut ordonner ses suffragants sans qu'intervienne un autre *primat* [1]. Hincmar observe à son neveu rebelle qu'il est le symbole de son droit puisqu'il a été promu par lui sans l'assentiment d'aucun autre archevêque [2]. Lorsqu'une Église a perdu son évêque, elle n'a d'autre ressource que d'implorer le secours de l'évêque de la métropole [3]. Elle lui représente qu'il n'est pas seulement le père des fidèles de son Église, mais qu'il a mission de donner des pasteurs aux peuples qui n'en ont plus [4].

1. HINCMAR, *De jure metrop.*, V : « Illis metropolitanis qui ét primates ..... in loco decedentium episcoporum sine consultu vel licentia primatis alterius in sua provincia quique possunt episcopos ordinare. » (MIGNE, CXXVI, 191).

2. LV *Capit.*, XVI (MIGNE, CXXVI, 340).

3. *Formulæ extravagantes*, II, 5 : « Quoties aliqua plebs vestræ ditioni subdita a proprio fuerit viduata pastore, non aliunde nisi a vobis est implorandum auxilium. » (ZEUMER, 555).

4. *Loc. cit.* « Quem ad hoc præordinavit majestas, ut non solum vestros specialiter pascatis filios sed etiam rectores non habentibus et spiritali pabulo indigentibus pastores tribuatis. »

Aussi le premier soin des clercs, après la mort de leur évêque, est-il d'en avertir le métropolitain [1], non par une simple missive, mais par des délégués spéciaux [2]. A l'évêque de la métropole revient le soin d'envoyer au palais la nouvelle du décès, de transmettre et d'appuyer la demande que l'Église adresse au roi de lui accorder la liberté de l'élection [3]. Souvent l'archevêque envoie au palais pour traiter l'affaire l'un des évêques de la province [4]. Il ne procède jamais à ces démarches qu'après en avoir été officiellement prié par le clergé de l'Église vacante [5].

A sa requête, l'archevêque dirige vers la cité un « visiteur » chargé de préparer et de surveiller l'élection [6], d'empêcher, de concert avec le comte, le pillage des biens de l'Église [7]. Quelquefois le métropolitain désigne le visiteur après entente avec le roi [8]. Plus souvent le consen-

1. En 868, à l'examen de Willebert, Hincmar reproche aux clercs de Châlons de n'avoir pas pris ce soin. (MANSI, XV, 361).

2. Cf. IMBART DE LA TOUR, *Les élections épiscopales*, 2.

3. Cf. IMBART DE LA TOUR, *loc. cit.* Le métropolitain s'emploie aussi près de la reine. Hincmar s'adresse, lors de la vacance de l'Église de Beauvais, à Ermentrude. (FLODOARD, *Hist. Rem. Eccl.*, III, 27, *Script.*, XIII, 548). Il intervient aussi près du comte de la cité (*Lettre d'Hincmar au comte Maion*, FLODOARD, III, 26, p. 541).

4. Cf. IMBART DE LA TOUR, 5. Hincmar prie Bernon, évêque de Châlons, d'accompagner au palais les délégués de l'Église de Senlis (FLODOARD, III, 23, *Script.*, XIII, 533). Il l'envoie de nouveau à Louis III et Carloman, lors de la vacance de l'Église de Noyon (FLODOARD, *ibid.*). Pardulus de Laon va trouver le roi au nom d'Hincmar pour obtenir la liberté de l'élection en faveur de l'Église de Thérouanne (FLODOARD, III, 21, p. 518).

5. *Lettre d'Hincmar au roi* demandant la liberté de l'élection en faveur de l'Église de Senlis : « Non statui antea dominationi vestræ quidquam inde suggerere aut pro eadem ecclesia postulare priusquam secundum regularem morem ab ea legatos acciperem.» (MIGNE, CXXVI, 267).

6. Cf. IMBART DE LA TOUR, 4.

7. *Capitulaire de Kiersy* : « Si aliquis episcopus interim obierit, archiepiscopus ipsi sedi visitatorem secundum sacros canones deputet qui una cum comite ipsam ecclesiam ne prædetur custodiat. » (BORETIUS-KRAUSE, *Capit.*, II, 358). Le capitulaire promulgue des dispositions en vue de l'absence du roi, défenseur du temporel des Églises vacantes. Le délégué du métropolitain suppléera avec le comte au défaut du patronage royal.

8. Cf. HINCMAR, *Lettre à Charles le Chauve* (MIGNE, CXXVI, 268); IMBART DE LA TOUR, 5.

tement royal n'est ni réclamé ni attendu [1]. En aucun cas, le visiteur ne peut être investi de ses fonctions par un autre que le métropolitain, il ne reçoit que de lui les lettres canoniques qui l'accréditent [2]. Choisi toujours parmi les évêques suffragants de la province, il est le représentant de l'archevêque, reçoit ses instructions [3] et vient lui rendre compte de ce qu'il a fait.

En désignant le visiteur de l'Église vacante, le métropolitain fait usage d'un privilège personnel que ne partagent pas avec lui les évêques de la province [4]. Il délègue à l'un d'eux, pour cette Église particulière, ses pouvoirs propres, lui confie une part de la surveillance qu'il exerce sur l'ensemble de la province. On verra même le métropolitain se transporter en personne dans l'Église vacante afin d'être plus sûr que ses intentions seront remplies [5].

1. En 880, Hincmar nomme Adalbert de Thérouanne visiteur à Noyon sans attendre l'autorisation de Louis III et de Carloman. Cf. IMBART DE LA TOUR, 5.

2. Cf. IMBART DE LA TOUR, 4.

3. HINCMAR, *Lettre à Hédénulf de Laon* : « ut ejusdem Ecclesiæ officio visitatoris nostræ humilitatis *metropolitana delegatione* suscepto, ad eamdem Ecclesiam quantocius properare studeas. » (MIGNE, CXXVI, 268). *Lettre à l'Église de Beauvais* : « coepiscopi, cui... visitatoris officium... delegavimus » (*ibid.*, 258). Cf. *Lettre à l'Église de Cambrai* (*ibid.*, 269).

4. Hincmar de Reims observe à son neveu « ego et non tu visitatorem ipsi viduatæ designabo Ecclesiæ. » (LV *Capit.*, VI, MIGNE, CXXVI, 311).

5. Jérémie, archevêque de Sens, se rend lui-même à Auxerre à la mort de l'évêque Aaron : « jussu Karoli imperatoris, in ecclesia sancti Germani cleri et populi elegit cœtum » (*Gesta episc. Autisiod.*, *Mon. Germ.*, *Script.*, XIII, 396). L'auteur des *Gesta* a commis une erreur de nom, car Jérémie ne devient archevêque qu'en 818. Le récit fait par les *Gesta Aldrici* de l'élection d'Aldric au Mans fait penser que l'archevêque de Tours s'est rendu au siège de l'évêché : « eligente eum ejusdem provinciæ archiepiscopo Landramno atque comite ejusdem » (I, *Script.*, XV, 309). Il est possible que le narrateur veuille seulement faire entendre que le choix a été ratifié par l'archevêque. Dans les dernières années du IXe siècle, l'exercice abusif du pouvoir métropolitain se trahit par l'action personnelle de l'archevêque. Le métropolitain de Narbonne obtiendra du pape comme un privilège spécial de visiter lui-même l'Église afin de lui imposer l'évêque de son choix. Cf. IMBART DE LA TOUR, *Les élect. épisc.*, 208.

Le visiteur revient à la métropole avec le procès-verbal de l'élection, souvent accompagné du candidat désigné par l'assemblée électorale [1]. Le *decretum* qu'elle a rédigé prie le métropolitain d'ordonner l'évêque élu par elle [2]. Le métropolitain examine sommairement comment s'est faite l'élection. S'il ne découvre pas d'irrégularité, il transmet au roi le rapport du visiteur [3] en demandant la permission de procéder au sacre [4]. Le roi lui expédie l'ordre de consacrer l'élu qu'il déclare toujours en pareil cas avoir choisi lui-même [5].

Telle est la règle qui peut souffrir des atteintes de diverses sortes. Il arrive que l'accord ne s'est pas fait au sein de l'assemblée électorale. Il appartient, au seul métropolitain, de décider en pareil cas de quel côté il y a le plus de suffrages et aussi le plus de mérite [6]. L'élection a-t-elle été faite précipitamment et sans qu'on ait attendu le visiteur, elle est nulle alors de plein droit [7]. Un intrus s'est-il emparé de vive force du siège vacant, l'archevêque prend la défense de l'Église « envahie » et réclame en faveur de son droit électoral [8]. Quelquefois le roi a désigné d'avance

1. Cf. IMBART DE LA TOUR, 21, 22.

2. *Op. cit.*, p. 74. *Decretum cleri et plebis Laudunensis* (MIGNE, CXXVI, 270).

3. *Lettre d'Hincmar à Charles le Chauve* (872) : « ut per me ipsa, electio ad dominationis vestræ discretionem perveniat » (*ibid.*, col. 268).

4. Cf. IMBART DE LA TOUR, 22.

5. *Lettre de l'évêque de Constance à l'archevêque de Besançon* : « cuidam clerico suo eamdem sedem tradere decrevit. » (ZEUMER, *Formulæ*, 411). Cf. *Lettre de Charles le Chauve à Adon de Vienne* (MIGNE, CXXIV, 875). Cf. IMBART DE LA TOUR, 89, 90. Une formule royale accordant la liberté de l'élection à une Église, exprime la même idée : « per nos archiepiscopo commendatus, officii sui auctoritatem per nostram obtineat potestatem » (*Coll. Sangall.*, 1, ZEUMER, *Formulæ*, 396).

6. HINCMAR, LV *Capit.*, VI : « si in partes se eligentium vota diviserint, meum et non tuum erit eligere qui majoribus ad ordinandum studiis juvetur et meritis. » (MIGNE, CXXVI, 311).

7. En 868, l'élection faite à Châlons sans la présence du visiteur est cassée par Hincmar. Cf. FLODOARD, III, 23 : « mandat ut regularis electio fiat. » (*Script.*, XIII, 530).

8. Cf. HINCMAR, *Lettre aux évêques*, relative à l'intrusion d'Odacre à Beauvais. (MIGNE, CXXVI, 245).

et contre le gré de l'Église un évêque. Le métropolitain a le devoir d'éclairer le roi [1] et de lui résister en face s'il ne se rend pas à ses avertissements [2]. Si les compétitions s'opposent à une élection régulière, l'archevêque déclare la confisquer au profit des évêques [3]. Parfois, le métropolitain élit lui-même, d'accord avec le clergé et le peuple [4]. Quand le clergé d'une Église ne sait à qui confier la charge pastorale, il s'adresse au métropolitain qui lui choisit un évêque [5].

Dans les élections épiscopales, sa prérogative a pour seul objet de faire respecter les règles. Elle se développe à mesure que les prescriptions canoniques sont plus souvent violées. Mais les métropolitains n'en useront bientôt eux-mêmes que pour infliger aux règles de nouvelles atteintes. Dans la période troublée qui suit la mort d'Hincmar, « la liberté des élections n'est pour eux que la liberté de diriger les élections » [6].

1. Si l'empereur veut imposer à une Église un évêque indigne, le métropolitain doit inviter le peuple à faire appel à la clémence impériale : « et ipse cum coepiscopis quibus valuerit modis adeat (imperatorem) ut ecclesiam.... digno honoret ministro. » (*Concilium Valentinum* III (855), can. 7, MANSI, XV, 7).

2. Hincmar résiste à Louis III, lors de la vacance des sièges de Beauvais et de Noyon. — *Lettres à Louis III et aux évêques* (MIGNE, CXXVI, 110, 245), à *Hugues l'abbé*, résumée par FLODOARD, III, 24 (*Script.*, XIII, 537). Cf. IMBART DE LA TOUR, 198-200.

3. HINCMAR (*Lettre à Louis III*), déclare que le clergé et le peuple de Beauvais, à la suite de plusieurs choix indignes : « perdiderunt electionem, sicut ostensum est illis in synodo et non ulterius illorum sed episcoporum esse electionem. » (MIGNE, CXXVI, 114).

4. C'est l'archevêque de Tours qui, avec le comte, le clergé et le peuple du Mans a élu Aldric (*Gesta Aldrici*, I, *Script.*, XV).

5. S'il faut en croire la *Chronique de Nantes* (IX, éd. MERLET, 26), Actard a été ainsi choisi par l'archevêque de Tours parmi les clercs de son Église, à la suite de la prière adressée par l'Église de Nantes au métropolitain.

6. IMBART DE LA TOUR, 202.

II

Dans ce premier acte de l'institution d'un évêque, nous n'avons vu en scène, en face de l'assemblée électorale et du roi, que le métropolitain en personne ou son délégué, le visiteur. Lorsque, après une élection régulière, le « placet » royal est arrivé, le métropolitain a le devoir de convoquer les suffragants à l'examen canonique [1]. L'archevêque abdique-t-il désormais son droit de contrôle en faveur du corps épiscopal de la province?

Il importe de se souvenir que dans le droit ecclésiastique ancien, l'élection par le clergé et le peuple est une simple coutume. Tolérée par l'Église, elle ne prescrit pas contre la règle [2].

Les principes qui déterminent les conditions de l'établissement des évêques sont bien antérieurs à l'apparition du pouvoir métropolitain. Les évêques seuls ont le pouvoir de faire descendre par le sacre la vertu divine qui crée l'évêque. Ils ont le devoir de n'en disposer qu'en faveur de celui dont le mérite leur est connu. Il ne suffit donc pas que le clergé et le peuple de l'Église vacante jugent unanimement l'un des leurs capable de porter la charge de l'épiscopat. L'examen auquel est soumis l'élu détermine de la part des évêques une véritable élection nouvelle, indispensable à l'efficacité de la première [3]. Au IXe siècle encore, si une Église a sciemment mal usé de la liberté qu'on lui accorde, elle perd le droit de désigner son évêque [4].

1. *Form. extrav.*, II, 8 (ZEUMER, 556). Cf. IMBART DE LA TOUR, *Les élections épiscopales*, 25.

2. Cf. IMBART DE LA TOUR, 68.

3. « Electionem vestram... libenter sequimur ut eum... promovendum concorditer decernamus. » (*Lettre de Wenilon de Sens et de ses suffragants à l'Église de Paris*, LOUP DE FERRIÈRES, CXVII, *Epist.*, 99, éd. DESDEVISES, 199).

4. *Lettre d'Hincmar à l'Église de Beauvais* (MIGNE, CXXVI, 260).

Après plusieurs choix qui témoignent de l'imprudence ou du peu de clairvoyance du clergé et du peuple, l'élection passe aux évêques [1]. Le réglement des contestations électorales leur a été de tout temps réservé. Les anciennes règles proclament que les évêques ne sont établis que par les évêques, l'épiscopat se recrute par cooptation.

L'établissement de l'organisation provinciale a donné à l'observation de ces règles un champ plus limité. L'assemblée doit être composée de tous les évêques de la province [2]. D'autres évêques peuvent être présents à l'examen canonique, mais ils n'y jouent aucun rôle et on ne les invite pas à émettre un suffrage [3]. Le sacre est célébré quelquefois avec le concours d'évêques étrangers à la province [4] : l'élection, lorsque l'Église l'a perdue, pourra être dévolue aux métropolitains et aux évêques des provinces voisines [5], mais l'examen qui confirme l'élection d'un évêque nous apparaît toujours réservé aux évêques de la province.

La solidarité de tous les membres de l'organisme provincial exige la participation de tous. Les électeurs envoient le *decretum* de l'élection à tous les évêques

1. *Lettre d'Hincmar à Louis III* (MIGNE, CXXVI, 114). Cf. IMBART DE LA TOUR, 198-200.

2. C'est déjà la prescription du 19me canon d'Antioche (MANSI, II, 1316).

3. A l'examen de Willebert sont présents Wenilon de Rouen, Hérard de Tours, Egilon de Sens et l'un de ses suffragants, mais le procès-verbal les groupe à part et met en première ligne l'archevêque de Reims, ses suffragants ou leurs délégués et le clergé de l'Eglise. (MANSI, XV, 862). Au cours de l'examen dirigé par Hincmar, le seul évêque étranger appelé à jouer un rôle est l'archevêque de Tours en sa qualité d'évêque propre de Willebert. Hincmar lui demande, puisque l'élu est l'un de ses clercs, la permission de l'examiner avec lui (col. 863). L'examen terminé, Hincmar et ses suffragants demandent à l'archevêque de Tours de renoncer à son clerc en faveur de l'Église de Châlons. Les autres évêques étrangers à la province sont simples témoins.

4. Cf. plus haut, p. 99, n. 6 et p. 106, n. 2 et 3.

5. Hincmar et les évêques du concile de Sainte-Macre ont demandé à Louis III pour mettre fin au conflit relatif au siège de Beauvais : « Ut sicut sacræ leges et regulæ præcipiunt, archiepiscopis et episcopis collimitanearum diœceseon electionem concedere dignemini. » (MIGNE, CXXVI, 110).

comprovinciaux [1]. Si des raisons graves empêchent l'un des évêques de la province de se rendre au lieu marqué, il se fait représenter par un délégué muni de ses pleins pouvoirs et ratifie d'avance par écrit ce que ses collègues décideront [2]. Il est nécessaire que l'évêque soit considéré comme expressément élu par chacun des évêques de sa province.

Il semble que dans ces conditions l'examen canonique n'appartienne pas en propre au métropolitain, qu'il doive se contenter de présider l'assemblée des évêques juges de l'élection et de l'élu et les laisser prononcer. Il en était peut-être ainsi à l'époque romaine : au IXe siècle, c'est en fait le métropolitain qui examine et qui décide.

Nous avons conservé le procès-verbal de l'examen de Willebert, évêque de Châlons. Hincmar préside, deux suffragants seulement sont présents : les autres se sont fait excuser et on lit devant l'assemblée les lettres des absents ratifiant d'avance la décision qu'elle prendra. L'archevêque a seul la parole pendant toute la durée de l'examen : aucun des suffragants ne s'est permis d'interroger avec lui le candidat ou de hasarder une observation [3].

On sait si bien que les dispositions personnelles du métropolitain décident du résultat de l'examen que le candidat ne manque pas de se faire recommander près de lui par des hommes influents [4]. Pour incliner un archevêque vers l'indulgence, Loup de Ferrières croit politique de lui

1. Cf. IMBART DE LA TOUR, 24.

2. *Examinatio Willeberti* (MANSI, XV, 864).

3. MANSI, XV, 863-4. M. Imbart de la Tour a déjà reconnu ce fait : « Il semble bien que le métropolitain y joue un rôle considérable (dans l'examen canonique) et que les évêques comme assesseurs ne prennent la parole et n'examinent l'élu qu'avec l'autorisation de l'archevêque. » (*Les élections épiscopales*, 49). Il y a plus : le rôle des évêques est muet, ils se contentent d'être présents et d'approuver.

4. Loup de Ferrières a envoyé à Hincmar une lettre de recommandation en faveur d'un candidat au siège d'Amiens. (LXXXI, *Epist.*, 79, éd. DESDEVISES, 154).

représenter que si le candidat a peu de science, il sera mieux disposé à obéir aux ordres de son métropolitain [1]. Hincmar reproche à un protecteur malencontreux d'avoir abusé de sa confiance en lui présentant un candidat indigne qu'il a admis sur son témoignage [2]. Lui-même encourt des soupçons de partialité ; il se défend d'avoir par faveur donné à son neveu l'évêché de Laon et affirme ne l'avoir établi sur ce siège que parce que son élection avait été faite selon toutes les règles [3].

En confiant au visiteur sa mission, l'archevêque lui a rappelé que l'élu devra lui être amené afin qu'il l'examine [4]. Un supplément d'enquête est-il jugé nécessaire, des évêques sont envoyés par lui au lieu où s'est faite l'élection et c'est à l'archevêque qu'ils viennent faire leur rapport [5]. Hincmar dit expressément que ce n'est pas à un suffragant d'examiner l'élu, mais à lui métropolitain [6]. Lorsqu'il parle de l'examen canonique, il oublie souvent de mentionner la présence de ses assesseurs, il déclare qu'une formalité indispensable dans l'institution de l'évêque, c'est la « *dijudicatio* » du métropolitain [7].

1. *Loc. cit.*: « Nam licet desit ei forsitan aliquid eruditionis, tamen potest esse utilis cum et vestræ doctrinæ parebit. »

2. *Lettre d'Hincmar au prêtre Sigebert*, résumée par FLODOARD, III, 25 (*Script.*, XIII, 538). Le roi lui-même croit nécessaire de circonvenir le métropolitain afin d'obtenir la reconnaissance de son choix. Cf. *Lettre de Wenilon de Sens à Amulon de Lyon* (LOUP DE FERRIÈRES, XXXIX, *Epist.*, 81, éd. DESDEVISES, 103). Une formule carolingienne par laquelle le roi accorde la liberté de l'élection ordonne qu'on vienne lui présenter l'élu : « ut per nos archiepiscopo commendatus, officii sui auctoritatem... obtineat. » (*Collectio Sangallensis*, 1, ZEUMER, 396).

3. LV *Capit.*, XLII (MIGNE, CXXVI, 440). Hincmar fait encore allusion à ces bruits, en écrivant à Hadrien après la déposition de son neveu. (MIGNE, CXXVI, 643-644).

4. HINCMAR, *Lettre à Hadebert, évêque de Senlis* (MIGNE, CXXVI, 269).

5. *Synode de Soissons* : « directis illuc secundum voluntatem metropolitani episcopi venerabilis Wenilonis (Sens) qui electionem præfati Burchardi (évêque élu de Chartres) recognoscerent et ipsi referrent. » (BORETIUS, *Capitularia*, II, 264).

6. LV *Capit.*, VI. : « meum est ordinandum examinare, non tuum. » (MIGNE, CXXVI, 312)

7. *Lettre à Hugues l'abbé*, résumée par FLODOARD, III, 24 (*Script.*,

On ne voit pas qu'un dissentiment se soit jamais élevé à ce sujet dans l'assemblée des évêques. Le droit ne prévoyait pas de conflit entre le métropolitain et ses suffragants [1]. Hincmar déclarait seulement que si quelques suffragants indociles s'avisaient d'avoir un sentiment contraire, la sentence du métropolitain appuyée du suffrage du plus grand nombre des évêques présents, prévaudrait [2]. Il ne supposait pas que lui-même pût jamais être seul de son avis. Le droit exige la présence et le consentement de tous les évêques de la province ; l'usage est que le métropolitain soit juge et entraîne l'assentiment des évêques.

III

A l'issue de la délibération, le métropolitain fixait le jour et le lieu du sacre [3] qui devait être célébré à l'intérieur de la province [4] et dans les trois mois qui suivent l'élection [5]. On procédait à l'ordination de l'évêque dans les conditions requises déjà pour son examen canonique. Cette fois encore tous les évêques de la province doivent

XIII, 537). Il s'agit, dans ce texte, de l'examen fait par le métropolitain lorsqu'il reçoit le *decretum* de l'élection et avant qu'il demande au roi la permission d'ordonner l'élu. (Cf. plus haut, p. 111). Hincmar semble ne pas considérer comme essentiel l'examen subi par le candidat en présence des évêques ; celui du métropolitain suffit et l'examen canonique solennel n'en est sans doute à ses yeux qu'un renouvellement rituel.

1. Cf. IMBART DE LA TOUR, *Les élections épiscopales*, 24.

2. LV *Capit.*, VI : « si.... tu aut alii duo tui complices tecum propter constitutiones proprias contradixeritis, mea cum pluribus ad ordinandum episcopum obtinebit sententia. » (MIGNE, CXXVI, 311). Le concile de Nicée (can. 6) et celui d'Antioche (can. 19) disent au contraire, sans faire mention spéciale du métropolitain : « obtineat sententia plurimorum. » (*Traduction de Denys le Petit*, MANSI, II, 680, 1326).

3. *Exam. Willeberti* (MANSI, XV, 864).

4. Cf. IMBART DE LA TOUR, *Les élections épiscopales*, 27.

5. *Concile de Ravenne* (877), can. 1 (MANSI, XVII, 337). Le concile de Worms, can. 76 (868), fait un devoir au métropolitain de ne pas dépasser ce délai et se plaint de la négligence des archevêques (MANSI, XV, 882).

être présents [1] ou faire valoir auprès du métropolitain les raisons qui leur interdisent le voyage [2]. Si l'un d'eux manque au rendez-vous et n'a pas envoyé ses excuses et son approbation, le sacre est différé. On ne passe outre qu'après un délai qui aurait permis à l'évêque négligent d'obéir à une seconde convocation adressée par le métropolitain [3]. C'est un devoir rigoureux pour le suffragant de prendre part à l'ordination d'un nouveau collègue [4].

Les évêques sont convoqués par l'autorité métropolitaine [5] et ne peuvent, si nombreux qu'ils soient, instituer l'élu sans leur archevêque [6]. Si le métropolitain est empêché par la maladie ou l'âge d'imposer lui-même les mains à l'évêque, la consécration ne se fera qu'en vertu d'une commission délivrée par lui à un suffragant [7]. Le siège métropolitain est-il vacant, le sacre est célébré par le plus ancien évêque de la province [8], mais après l'installation d'un archevêque, les suffragants viendront lui porter leur profession de foi et recevoir l'investiture de leur dignité. Après le rétablissement d'Ebbon sur le siège de Reims, les évêques sacrés pendant la vacance du siège se

1. RABAN MAUR, *De clericorum institutione*, IV : « ab omnibus convenientibus instituitur. » (MIGNE, CVII, 300).

2. HINCMAR, *Lettre à Charles le Chauve* (MIGNE, CXXVI, 268).

3. Hincmar de Reims impute à faute à l'évêque de Laon d'avoir, par son absence non motivée, empêché le sacre de l'évêque Jean de Cambrai. Hincmar de Laon ne s'est pas rendu davantage à une seconde convocation et l'élu a été sacré sans son assistance. (LV *Capit.*, II, MIGNE, CXXVI, 297 ; *Lib. expost.*, III, *ibid.*, col. 569).

4. LV *Capit.*, VI : « tuum est cum aliis mecum ordinare episcopum. » (*ibid.*, col. 311).

5. HINCMAR, *Lettre à Charles le Chauve* (MIGNE, CXXVI, 311).

6. HINCMAR, LV *Capit.*, VI : « Si in Rhemensi provincia præter meam sententiam quis fuerit a quibuscumque et quantiscumque provinciæ hujus episcopis factus episcopus, sicut mystica Nicæna synodus diffinivit, non oportet eum esse episcopum. » (MIGNE, CXXVI, 311). Le 4me canon de Nicée attribue au métropolitain la confirmation (τὸ κῦρος) de tout ce qui est relatif à l'institution des évêques de la province. (MANSI, II, 669).

7. Il en a été ainsi en 880 pour le sacre de Jérôme de Lausanne. (JEAN VIII, *Epist.*, CCLXXXIX, MIGNE, CXXVI, 902).

8. Cf. IMBART DE LA TOUR, *Les élections épiscopales*, 24).

sont présentés devant l'archevêque, qui leur a remis solennellement l'anneau et le bâton pastoral [1], selon l'usage des Églises des Gaules [2].

Le droit que possède le métropolitain de sacrer ses suffragants ne lui est pas disputé. C'est toujours l'archevêque que l'Église vacante prie de sacrer l'élu : les recueils de formules n'offrent pour cette demande qu'une seule rédaction adressée au métropolitain [3]. Les papes reconnaissent et confirment le privilège du métropolitain [4]. C'est en 882 seulement que nous rencontrons le premier exemple d'une ordination faite par le pape. Jean VIII consacre Optaud de Genève, que l'archevêque de Vienne refuse d'ordonner pour des raisons politiques [5]. Encore réserve-t-il expressément les droits de la métropole de Vienne [6]. C'est au métropolitain que les rois adressent

1. *Narratio clericorum Remensium*, dans les *Historiens de France*, VII, 279. Le fait est démenti par les intéressés et Hincmar le met en doute. Mais on reproche seulement aux évêques d'avoir reçu des mains d'un prélat intrus Ebbon le *bacculum* et cela témoigne d'un usage établi. Cf. IMBART DE LA TOUR, *op. cit.*, 24.

2. Charles le Chauve, qui tient à établir que Wulfad a été canoniquement ordonné par Ebbon, écrit au pape Nicolas que les évêques ont reçu de ses mains le bâton et l'anneau : « more gallicarum Ecclesiarum » (MANSI, XV, 793). On voit apparaître l'idée que l'*episcopium* est conféré par la tradition du *bacculum*. Aldric, dans son autobiographie, écrit que l'évêché du Mans lui a été confié « per bacculum Landramni... metropolitani. » (*Script.*, XV, 309).

3. *Formulæ extrav.*, 3, ZEUMER, 553. (Formule extraite du *decretum* envoyé par l'Église de Laon à Hincmar en 876, MIGNE, CXXVI, 270).

4. Le privilège de Benoit III (MIGNE, CXV, 689), celui de Nicolas Ier (MIGNE, CXIX, 822) en faveur de l'Église de Reims reconnaissent explicitement le droit de l'archevêque de sacrer les évêques de sa province. Les métropolitains n'admettent pas l'ingérence pontificale. Bertulf de Trèves († 883) refuse de recevoir les lettres du pape « pro episcopi Virdunensis contra suam voluntatem ordinatione sibi transmissas » (*Gesta Trever.*, 27, *Script.*, VIII, 166).

5. *Epist.*, CCCLIII, *ad Genevenses* (MIGNE, CXXVI, 947). En 889, Étienne V sommera le métropolitain de Lyon de consacrer Theutbold évêque de Langres. Il ne se décidera à l'ordonner lui-même que sur le refus du métropolitain. Cf. IMBART DE LA TOUR, *op. cit.*, 136.

6. *Ibid.* : « salvo deinceps ejusdem loci privilegio antiquo propriæ metropolis »

l'ordre de sacrer l'évêque dont ils approuvent l'élection [1] et ils ne croient pas pouvoir se passer de son ministère. Au nom de Charles le Chauve, Wenilon de Sens écrit à Amulon, archevêque de Lyon, pour le prier de consacrer à Autun un évêque agréable au roi de la France occidentale [2]. Sous les fils de Louis le Bègue, un conflit s'élève entre les jeunes princes et Hincmar, relativement au choix d'un évêque. Louis III installe Odacre à Beauvais, mais ne trouve pas d'évêques qui consentent à lui donner le caractère épiscopal [3]. C'est en vain qu'Odacre a offert de l'argent aux évêques [4]. L'archevêque ne s'est laissé fléchir ni par les prières ni par les promesses des rois [5]. Le droit du métropolitain d'ordonner lui-même l'évêque suffragant est si parfaitement établi qu'il n'y a pas d'autre ressource que de le gagner, faute de pouvoir le contraindre ou se passer de lui.

IV

La prérogative de l'archevêque dans l'institution des suffragants a pour objet la sauvegarde des prescriptions canoniques. Nous avons constaté d'autre part qu'à cette occasion, les métropolitains exercent un droit très personnel et bien affermi. Aussi est-il à prévoir qu'après avoir lutté pour maintenir les règles, les archevêques songeront à les violer à leur profit. Un métropolitain le peut avec plus d'aisance qu'aucun autre, puisqu'il couvrira ses

1. *Collectio Sangallensis*, 1 (ZEUMER, *Formulæ*, 396); *Formulæ Marculfinæ aevi Karol.*, 13 (*ibid.*, p. 119).

2. LOUP DE FERRIÈRES, XXXIX, *Epist.*, 81, éd. DESDEVISES, 103.

3. HINCMAR, *Lettre aux évêques*. Odacre : « persuadet sibi tenere et usurpare res ac facultates a se invasæ ecclesiæ, etiamsi ad nomen episcopale pervenire nequiverit. » (MIGNE, CXXVI, 249).

4. HINCMAR, *Lettre aux évêques* (MIGNE, CXXVI, 250). Cf. SCHROERS, *Hinkmar*, 436.

5. HINCMAR, *Lettre à Louis III* (MIGNE, CXXVI, 114 et suiv.).

empiétements d'un prétendu zèle pour la défense des canons [1].

En 881, l'Église de Genève a élu Optand pour évêque. Otran, archevêque de Vienne, d'accord avec Boson, rejette le candidat du clergé et du peuple et installe un partisan du roi de Provence. Aux réprimandes qui lui sont adressées de Rome, il répond qu'il n'agit ainsi que par respect des règles [2]. Optand n'est pas clerc genèvois, c'est un intrus que le métropolitain a le devoir d'écarter [3]. Otran affirme effrontément en avoir reçu la mission du siège apostolique [4]. Jean VIII prend sur lui de sacrer Optand et de l'envoyer aux Genèvois [5]. L'archevêque s'empare du protégé du Saint-Siège, l'enferme dans une prison et consacre l'évêque dévoué aux intérêts de Boson [6]. Pareil fait s'est passé à Vence en 877, l'archevêque d'Embrun a refusé de consacrer l'élu de la communauté et a prétendu lui imposer un évêque [7]. En 880, le métropolitain de Lyon, très attaché à Boson, refuse de reconnaître l'élection faite à Langres et établit un moine sur le siège épiscopal en employant la force [8]. Par delà les Alpes, l'abus était déjà si criant que le pape Nicolas avait dû interdire à l'archevêque de Ravenne de consacrer les évêques sans qu'il y ait eu élection et consentement de l'Église vacante [9]. La confirmation de l'élection et le sacre de l'élu sont le privi-

1. « La liberté des élections n'est pour les métropolitains que la liberté de diriger les élections, » dit fort bien M. IMBART DE LA TOUR (*Les élections épiscopales*, 262).

2. JEAN VIII, *Epist.*, CCCLVIII (MIGNE, CXXVI, 952).

3. *Loc. cit.*, 953. Notez bien que l'archevêque Otran a été promu a Vienne bien qu'il fût lui-même étranger à cette Église (*ibid.*).

4. *Epist.*, CCCVI (MIGNE, CXXVI, 917).

5. *Epist.*, CCCLIII, col. 947.

6. *Ibid.*, col. 952.

7. JEAN VIII, *Epist.*, CI (MIGNE, CXXVI, 751).

8. *Lettre de Foulques de Reims au pape*, dans FLODOARD, *Hist. Rem. Eccl.*, IV, 1 (*Script.*, XIII, 557).

9. *Lettre de Nicolas Ier à l'archevêque de Ravenne* (MIGNE, CXIX, 1189).

lège personnel du métropolitain : il le met au service des prétentions des princes et de ses propres ambitions.

En conférant au suffragant le caractère épiscopal, l'archevêque acquiert un droit particulier sur sa personne. La vertu qu'il lui transmet opère une véritable filiation. L'archevêque devient le père de l'évêque qu'il a créé, les suffragants doivent recourir à la métropole comme à une mère qui allaite ses nourrissons [1] et obéir aux avertissements paternels de leur archevêque [2]. Le métropolitain qui fit descendre sur son suffragant, en lui imposant les mains, la grâce d'en haut, a qualité pour le rappeler aux devoir de sa charge [3]. Celui qui a pu ordonner un évêque a le pouvoir de le juger [4].

L'évêque a juré obéissance à son consécrateur devant l'autel [5]. Le métropolitain doit réclamer, avant de remplir les rites sacrés, la profession de foi catholique du candidat [6]. L'usage était d'ajouter au symbole une formule renfermant un serment d'obéissance à l'archevêque. L'ordinant revêtait l'acte de sa signature [7]. Elle sera le témoin des promesses de son sacre.

1. HINCMAR, *Lettre à l'Église de Laon* : « ad metropolim suam, sicuti ad matrem ut ex ejus catholicis uberibus salubrem sugat doctrinam, humiliter ac sedulo atque obedienter monemus recurrere. » (MIGNE, CXXVI, 276).

2. *Loc. cit.* : « ipsi (debent) obedire paternis ac regularibus monitis ».

3. HINCMAR, *Lettre à Hincmar de Laon* (MIGNE, CXXVI, 559).

4. HINCMAR, LV *Capit.*, XXIV : « ab his potes judicari a quibus potuisti ordinari » (MIGNE, CXXVI, 578). Le PSEUDO-CALIXTE (XIV, éd. HINSCHIUS, 139) invoque le même principe, mais pour prouver que le métropolitain ne peut rien sur les clercs d'un évêque suffragant.

5. On rappelle au concile de Douzy (*cap.* IX) le serment prêté par l'évêque de Laon : « professionem quam ante ordinationem suam coram multis testibus de fidei catholicæ observatione et obedientiæ erga suæ metropolis privilegium ordinatori suo porrexerat. » (MANSI, XVI, 673). Les recueils de formules renfermaient la promesse que le suffragant devait faire à l'archevêque : « ...archiepiscopo illi ejusque successoribus semper deservire et obœdire desidero... etc. » *Form. extrav.*, II, 6 (ZEUMER, *Formulæ*, 555).

6. *Examin. Willeberti* (MANSI, XV, 864).

7. HINCMAR, *Libellus expost.*, IX (MIGNE, CXXVI, 575). *Préface des* LV *Capitula* (*ibid.*, col. 292).

Cet engagement solennel autorise l'archevêque à exiger de ses suffragants une subordination perpétuelle. L'évêque lui doit son siège et son caractère sacré; il a promis de se laisser conduire par les instructions de son métropolitain et de céder à ses remontrances. Après la cérémonie du sacre, l'archevêque a déjà pris soin de lui remettre un petit exposé de ses devoirs [1]. Résister à son autorité paternelle, c'est commettre un sacrilège et un parjure [2].

Les pouvoirs exercés par le métropolitain à l'occasion de l'institution des évêques sont la source de ses autres privilèges et l'origine de leur développement.

1. HINCMAR, *Lettre à l'Église de Laon* lui annonçant l'ordination d'Hédénulf (MIGNE, CXXVI, 275).

2. Hincmar de Reims reproche à son neveu l'oubli des promesses de son sacre. (*Préface des* LV *Capitula*, MIGNE, CXXVI, 292; *Lettre à Hincmar de Laon, ibid.*, col. 527). Advence de Metz condamne à Douzy Hincmar de Laon, parce qu'il a violé les serments de son sacre. (*Concile de Douzy, cap.* IX, MANSI, XVI, 673).

CHAPITRE SIXIÈME

L'ARCHEVÊQUE ET LA SURVEILLANCE DE LA PROVINCE

I

Le métropolitain, déclare le concile d'Antioche, a la surveillance de toute la province [1]. Le vague de cette déclaration devait permettre aux archevêques du IXe siècle de ne pas s'en tenir aux habitudes qu'elle visait. Le concile observait que ce droit a été acquis par le métropolitain parce que la coutume était de porter toutes les affaires de la province civile devant les magistrats de la métropole. Hincmar lui fait dire : « Le métropolitain a le soin de toute la province et pour cette raison c'est à la métropole qu'il faut faire parvenir toutes les affaires » [2]. Cette interprétation ne soulève pas de démentis et ne lui est pas particulière. Hincmar ne fait que reproduire la leçon reçue par les recueils canoniques de son temps [3]. Entre le texte

1. Can. 9 (MANSI, II, 1312).

2. LV *Capit.*, VI : « Mihi sollicitudo totius provinciæ est commissa : propter quod ad me omnes undique ex tota provincia qui negotia ecclesiastica videntur habere, debent concurrere. » (MIGNE, CXXVI, 312). Cf. *Lettre à Hincmar de Laon* (*ibid.*, col. 530). Ce point est mis en lumière par SCHRŒRS, *Hinkmar*, 333.

3. *Collection de Denys le Petit* : « per singulas regiones episcopos convenit nosse, metropolitanum episcopum sollicitudinem totius provinciæ gerere ; propter quod ad metropolim omnes undique qui negotia

du concile et le contre-sens commis par les traducteurs, et si volontiers accepté par un canoniste qui voit à travers des verres grossissants tout ce que l'ancien droit a dit en faveur du métropolitain, se place toute une évolution du droit ecclésiastique. C'est l'organisation provinciale qui a fait qu'une préséance a été attribuée à l'évêque de la métropole ; sa prérogative, grandie dans les Gaules après la restauration du VIIIe siècle, lui assujettit la province. L'effet est devenu cause, l'évêque de la métropole s'est transformé en archevêque et l'organisation provinciale a eu pour fondement l'autorité du métropolitain sur ses suffragants.

Le métropolitain ne peut exiger de ses suffragants l'obéissance qui est due par le clergé d'une Église à son évêque [1]. Mais si les suffragants souhaitent que leurs ouailles soient dociles, ils leur donneront l'exemple. Qu'ils obéissent à leur supérieur comme ils veulent l'être de leurs propres sujets [2]. L'évêque doit toujours se souvenir du serment prêté devant l'autel où il a été consacré [3]. Si,

videntur habere concurrunt (*Bibliotheca juris canonici veteris*, I, 126). La *collectio Dionysio Hadriana* donne la même leçon ; quelques manuscrits donnent « concurrant, » ce qui implique un ordre au lieu de constater le fait. (HARTZHEIM, *Concilia Germaniæ*, I, 158). *Hispana* : « propter quod ad metropolitanam civitatem ab his qui causas habent, sine dubio concurratur. » (MIGNE, LXXXIV, 124). Même leçon dans les *Decretales pseudo Isidorianæ* (éd. HINSCHIUS, 271). Schrœrs a donc tort de voir là un exemple de la « leichtfertiger Interpretation » coutumière à Hincmar. Personne alors n'avait le texte grec à sa disposition et l'archevêque reproduit exactement la leçon que tout le monde avait sous les yeux.

1. Rothad de Soissons reproche à Hincmar d'assimiler ses suffragants aux clercs de sa propre Église : « hoc a me exigere volens ut non quasi confrater et coepiscopus sed ut proprius clericus ad sua vota famularer. » (*Libellus procl.*, MANSI, XV, 684).

2. HINCMAR, *Lettre à Hincmar de Laon* : « non moleste feras aliquem tibi esse prælatum sed obedientiam quam exigis etiam ipse dependas » (MIGNE, CXXVI, 525) ; LV *Capit.*, XLIV : « tibi subditis a quibus obedientiam exigis, humilitatem obedientiæ tibi prælatis dependendo insinuare. » (*ibid.*, col. 454, 455). Ce n'est pas seulement la théorie d'Hincmar. Le pape Hadrien II donne le même conseil a l'évêque de Laon : « obedientiam quam tuis exigis, etiam ipse metropolitano tuo. » (MIGNE, CXXII, 1307).

3. HINCMAR, *Lettre à Hincmar de Laon* : « professionis ac subscriptionis tuæ memor, non debueras in qualicumque metropolitano tuo

après une rébellion criminelle, il s'est repenti de son parjure, il renouvellera solennellement la promesse d'obéir selon les règles à son archevêque [1]. Le suffragant se justifie d'avoir violé les canons en représentant qu'il ne pouvait résister aux ordres de son archevêque [2].

Quand les intérêts de son Église particulière sont seuls en jeu, on lui reconnaît le droit d'en décider à sa volonté [3]. Encore ne peut-il aliéner les biens de son Église ou les donner en bénéfice sans l'assentiment du métropolitain [4] des évêques de la province et le consentement de son clergé [5]. L'archevêque veille à l'observance de ces règles [6]. Il confirme les donations faites par son suffragant aux monastères [7]. L'appui du métropolitain est acquis à l'évêque qui défend contre l'immixtion des séculiers et du roi son droit de disposer des biens de son Église [8]. Il

debitam obedientiam denegare. » (MIGNE, CXXVI, 527). Hincmar de Laon reconnait qu'il doit l'obéissance à son archevêque, mais à condition que l'archevêque lui accorde le secours de son autorité : « alioquin me... ut archiepiscopo coepiscopus obtemperare debet canonice sciatis obsequi non posse. » (Cité par FLODOARD, III, 22, *Script.*, XIII, 524).

1. Hincmar (*Lib. expost.*, XIII) rapporte que l'évêque de Laon a souscrit devant les évêques de dix provinces un « *libellus de regulari obedientia sua.* » Le libellus est ainsi conçu : « privilegio Hincmari metropolitani.... pro scire et posse me obediturum profiteor. » (MIGNE, CXXVI, 583). Un des griefs d'Hincmar contre Rothad, c'est qu'il n'a pu être amené, « ut suæ metropolis privilegio de cætero se obediturum subscriberet. » (*Lettre à Nicolas Ier*, MIGNE, CXXVI, 34).

2. C'est la raison alléguée par Advence de Metz, s'excusant auprès de Nicolas Ier d'avoir approuvé la séparation de Lothaire et de Theutberge. (MIGNE, CXXI, 1147).

3. HINCMAR, LV *Capit.*, VI (MIGNE, CXXVI, 312).

4. *Ibid.*, « Tu de rebus Ecclesiæ tuæ vendendis vel distrahendis me juberis consulere. »

5. *Ibid.* Cf. SCHRŒRS, *Hinkmar*, 321.

6. Hincmar refuse à Douzy de donner de sa seule autorité à l'évêque de Laon l'ordre de livrer le trésor de son Église et fait lire les canons qui définissent les droits du clergé dans l'administration des biens de l'Église (MANSI, XVI, 664).

7. Cf. plus loin.

8. Hincmar prend à cette occasion la défense de l'évêque de Soissons Rothad dans une *Lettre à Charles*, résumée par FLODOARD, III, 18, (*Script.*, XIII, 509), et celle d'Hincmar de Laon dans ses *Expositiones* (MIGNE, CXXV, 1035 et suiv.).

censure la conduite du suffragant qui a disposé sans son agrément, ni celui du clergé, de domaines ecclésiastiques [1].

L'évêque ne peut quitter son diocèse sans le consentement de son métropolitain [2]. Avant d'entreprendre un voyage, il se munit de lettres de recommandation délivrées par lui [3]. L'archevêque s'informe des motifs qui l'obligent à quitter son diocèse. Juge de leur valeur, il peut refuser l'autorisation s'il n'agrée pas les raisons alléguées [4]. Sans le consentement du métropolitain, l'évêque ne doit pas accepter le gouvernement d'une abbaye en dehors de sa province, car cette charge l'obligerait à des séjours prolongés en dehors de son diocèse, dérogation aux règles que l'archevêque peut seul autoriser [5]. Briguer des fonctions au palais sans son agrément est encore une infraction à la discipline [6]. Hincmar de Laon est contraint par son archevêque d'abandonner la charge qui lui a été confiée par le roi [7]. Il est vrai que quelque temps après, il en reprend possession [8], mais cette nouvelle désobéissance ne contribue pas peu à aigrir leur dissentiment.

1. HINCMAR, *Lettre à Hadrien* : « Hincmarus episcopus domno regi, sine meo et coepiscoporum ac comministrorum suorum consensu concessit, ut eas Nortmanno beneficiaret. » (MIGNE, CXXVI, 185).

2. HINCMAR, LV *Capit.*, VI, 313.

3. FLODOARD, *Hist. Rem. Eccl.*, III, 23 (*Script.*, XIII, 531). Jean de Cambrai demande à Hincmar ses « litteræ commendatitiæ » pour aller à Rome. Hincmar, pour établir son droit, se réfère au can. 13 d'Antioche. Cf. LV *Capit.*, II (MIGNE, CXXVI, 296).

4. Hincmar répond à Jean de Cambrai que si le but de son voyage est de soutenir à Rome la cause de Lothaire et de Waldrade, il ne peut lui accorder la permission demandée. (FLODOARD, III, 23, *Script.*, XIII, 531).

5. HINCMAR, LV *Capit.*, II, reproche à son neveu d'avoir enfreint cette règle : « ad monasterium irregulariter adeptum in tertia provincia, sine mea licentia, quoties tibi placuit, etiam irregulariter perrexisti. » (MIGNE, CXXVI, 296). Cf. *Lib. expost.*, II (col. 569).

6. LV *Capit.*, II : « sine mea vel coepiscoporum nostrorum conscientia administrationem in palatio domni regis obtinuisti. » (col. 295). Cf. *Lettre à Hincmar de Laon* (col. 499).

7. *Ibid.* (col. 499).

8. LV *Capit.*, II, col. 295.

En dehors de son diocèse, le suffragant ne se permet aucune démarche, ne prend aucune initiative sans en avoir conféré avec son archevêque. S'il compose un traité de droit ou de théologie, il doit le présenter à son métropolitain [1]. Tandis que l'archevêque est libre de refuser sa souscription à l'ordonnance du suffragant, celui-ci ne peut apposer sa signature à un decretum qui ne concerne pas exclusivement son diocèse sans le consentement de son métropolitain [2]. Il aggrave encore sa faute en requérant son clergé de souscrire à une pièce qui n'a pas été soumise au jugement du métropolitain et des autres évêques [3]. Les donations et les privilèges octroyés par le suffragant mentionnent la confirmation et sont revêtus du seing de l'archevêque [4].

Dans toutes les questions douteuses de discipline ecclésiastique, le suffragant demande l'avis du métropolitain [5]. Il ne s'adresse à Rome qu'avec son assentiment et par son entremise [6]. Des recueils mettaient à la disposition

1. Hincmar de Laon a composé des « quaterniunculi quos secundum auctoritatem ac morem, ut provincialis episcopus suo archiepiscopo facere debet et solet, offerre non voluisti et dedignatus fuisti. » (LV *Capit.*, IV, 301).

2. LV *Capit.*, VI : « non ego tuo decreto subscribere debeo : quia tu decreto..... de his quæ ad parochiam tuam non pertinent, præter me non debes subscribere. » (col. 312).

3. *Lib. exposit.*, XI : « eidem libello sine metropolitani et coepiscoporum Rhemensis provinciæ conscientia et consensu subscripsit et a clericis ecclesiæ suæ et parochianis presbyteris subscribi fecit. » (MIGNE, CXXVI, 577).

4. *Diplôme de Lambert de Brixen* : « ut hæc institutio firmior haberetur, archiepiscopo nostro hanc obtuli quatenus suo ipsam confirmaret præcepto. » (MANSI, XIV, 792). Aldric fait une donation : « una cum consensu Ursmari sui metropolitani. » (*Gesta Aldrici*, 28, *Script.*, XV, 321). Cf. *Actus episc. Cenom.*, VIII (*Vetera analecta*, III, 83), XII (III, 154). Sur ce point un diplôme fabriqué au IXe siècle est aussi intéressant qu'un acte authentique.

5. Hincmar a été consulté par Willebert de Châlons : « si de monacho, necessitate cogente, valeat archidiaconum constituere. » (FLODOARD, III, 23, *Script.*, XIII, 532).

6. LV *Capit.*, VI : « Tu autem sine me, de causis generalibus, nec etiam ad sedem apostolicam debes requirere antequam studeas me inde consulere. » (MIGNE, CXXVI, 313).

des évêques des modèles pour les consultations qu'ils avaient lieu souvent d'adresser à leur archevêque [1]. Une ancienne formule expose que l'évêque n'a pas voulu corriger l'abus avant de l'avoir découvert au métropolitain [2]. Il le supplie de lui envoyer un conseil. Il serait plus heureux encore de trouver incluse dans la réponse de l'archevêque la sentence toute prête [3]. L'usage de recourir à la métropole avant de rendre un jugement était si généralement observé au IXe siècle, qu'Hincmar reproche à l'évêque de Laon d'avoir instruit un procès sans le concours de son envoyé [4].

L'archevêque n'attendait point que le suffragant les lui demandât pour lui envoyer ses instructions. Hincmar ne cesse d'expédier les conseils [5], les avertissements [6], les réprimandes [7]. Il peut les faire parvenir par le mandataire qu'il lui plaira de choisir. Au retour de la métropole où il est venu porter plainte contre son évêque, un simple clerc peut lui adresser des remontrances au nom de l'autorité métropolitaine [8]. Les contestations qui s'élèvent entre les

1. Cf. l'*Index de formules perdues* reproduit par ZEUMER, p. 468, nos 27, 28, 29, 37. — *Form. Senon.*, 15, p. 219; *Salic. Merk.*, 52, p. 259; *Sangall.*, 30, p. 415, 38, p. 420; *Salzburg.*, 62, p. 453.

2. *Form. salic. Merkelianæ*, 52 : « per nos ipsos non volumus emendare sed quod ante vos veniat. » (ZEUMER, 259). L'éditeur croit cette partie du recueil composée à une date antérieure au couronnement de Charlemagne (p. 240). Elle parait plutôt d'accord avec le droit en vigueur au milieu du IXe siècle.

3. *Ibid.* : « supplicamus sanctitati vestræ, ut vos nos tale consilium donetis, aut in vestra epistola ipsum judicium mittere jubeatis. » (p. 259).

4. *Lib. expost.*, IV : « Isdem autem, sine misso regis vel metropolitani.... septem homines quod sibi fuerat visum interrogavit. » (MIGNE, CXXVI, 570).

5. Cf. *Lettres d'Hincmar à ses suffragants*, résumées par FLODOARD, III, 21 (*Script.*, XIII, 517-518), 23 (p. 529-532).

6. Hincmar écrivait à Rainelme de Noyon : « consilium dans quid inde faceret ne ad synodalem sententiam perveniret. » (FLODOARD, III, 23, p. 532).

7. Hincmar écrit à Hilmerad d'Amiens : « redarguens eum quare in torpore negligentiæ requiescens, pravorum consiliis uteretur. » (FLODOARD, III, 23, p. 539). Cf. *Lettre à Ercamrad de Châlons* (*ibid.*).

8. Hincmar de Laon s'est plaint que l'archevêque l'ait fait réprimander par un clerc qui est son propre sujet. Hincmar répond que les clercs

suffragants de la province, au sujet des limites de leurs diocèses, par exemple, sont tranchées par l'archevêque [1]. Il doit en toute occasion prêter son aide à ses suffragants, il est leur appui naturel [2]. Il les convoque à volonté auprès de lui, réclame l'assistance de leurs conseils [3], leur confie des missions [4]. Lorsque Hincmar répond à Nicolas Ier qu'il n'a pas le pouvoir de déléguer près de lui des évêques sans l'assentiment du roi [5], il est permis de supposer que l'archevêque s'abrite derrière un prétexte. Le métropolitain instruit et dirige les suffragants ; ceux-ci doivent, au nom de l'obéissance canonique, se conformer à ses enseignements et lui prêter leurs bons offices.

II

Le devoir de rappeler les suffragants à l'observance des prescriptions canoniques entraîne le droit de corriger les négligences et les excès de zèle, de réparer et punir les infractions faites aux règles.

qui en ont appelé au métropolitain « ejus auctoritate suos episcopos regulariter commonere valebunt. » (*Lib. expost.*, XXII, MIGNE, CXXVI, 597).

1. HINCMAR, *Lettres à Eudes de Beauvais*, à *Willebert de Châlons*, à *Hildebald de Soissons* (FLODOARD, III, 23, p. 529, 532), à *Rothad de Soissons (ibid.*, III, 21, p. 517).

2. Hincmar de Laon prétend faire prêter à l'archevêque de Reims un serment conçu en ces termes : « debitum tibi jure adjutorium archiepiscopali auctoritate adhibebo (MIGNE, CXXVI, 502). Il se plaint dans sa réponse aux LV *Capitula* de n'avoir jamais senti les effets de cette protection : « dignum erat ut sensissem veluti de patre pietatis ac dilectionis dulcedinem atque archiepiscopalem auctoritatis vestræ suffragationem. » (MIGNE, CXXIV, 1062).

3. *Lettre à Pardulus de Laon* : « requirens ejus consilium » (FLODOARD, III, 21, p. 518).

4. *Lettres à Eudes de Beauvais*, à *Willebert de Châlons* (FLODOARD, III, 23, p. 529, 532).

5. « Nos metropolitani in istis regionibus non habemus potestatem ut sine consensu vel jussione regis aut nos ipsi ire aut coepiscopos nostros quoquam longius possimus dirigere » (MIGNE, CXXVI, 84). Cf. *Lettre à Hadrien (ibid.*, col. 186).

C'était déjà, au IXe siècle, un abus criant que l'application inconsidérée des censures ecclésiastiques. L'arme de l'excommunication s'émoussait par l'effet des coups multipliés qu'elle frappait hors de propos. En 877, Charles le Chauve, d'accord avec Hincmar, prie le pape Jean VIII de rappeler les évêques à plus de circonspection [1]. Nicolas Ier avait déjà vu le danger et recommandait aux évêques de ne point prononcer témérairement l'anathème, crainte qu'il ne s'avilisse [2]. Pour venger leurs injures personnelles, certains évêques trouvaient commode de lancer sur leurs adversaires et sur les personnes qui en dépendaient, l'excommunication [3]. Hincmar de Laon, en prévision des violences qu'il redoute de la part du roi et de son métropolitain, ordonne à son clergé, s'il est retenu par le roi, de s'abstenir de toutes fonctions sacrées jusqu'à son retour [4]. En raison des querelles personnelles de l'évêque, le diocèse de Laon est frappé par lui d'interdit [5].

Il appartenait aux archevêques d'établir un contrôle minutieux sur les sentences d'excommunication rendues par leurs suffragants. La correspondance d'Hincmar nous le montre s'employant activement à cet examen. Il ne se

1. HINCMAR, *Lettre à Jean VIII*, écrite au nom du roi, XXVI (MIGNE, CXXVI, 243).

2. NICOLAS Ier, *Lettre à Adon* (MIGNE, CXIX, 1122).

3. HINCMAR, LV *Capit.*, III : « Causa injuriarum tuarum meos... parochianos non confessos neque convictos de aliquo crimine.... anathematizare præsumpsisti. » (MIGNE, CXXVI, 299); *Lettre à Hincmar de Laon* : « Tu autem, ante inauditam excommunicationem in meos et multorum archiepiscoporum et episcoporum parochianos sed et in ipsum regem, sine mea conscientia contra sacras regulas jaculasti » (*ibid.*, col. 500).

4. *Lettre du clergé de Laon à Hincmar* (MIGNE, CXXVI, 512). Cf. SCHRŒRS, *Hinkmar*, 328.

5. HINCMAR, LV *Capit.*, XXVIII : « Causa injuriarum tuarum, presbyteros et diaconos ac reliquos clericos non accusatos nec confessos neque convictos, ab omni ecclesiastico officio excommunicasti (*ibid.*, col. 397). La *Lettre du clergé de Laon à Hincmar* reproche aussi à l'évêque de Laon d'avoir agi « contra canonicam auctoritatem, inconsulte, causa injuriarum suarum. » (col. 513). Au IXe siècle, l'interdit n'est pas distingué encore de l'excommunication. L'archevêque a beau jeu de montrer l'injustice d'une excommunication atteignant tout le clergé d'une Église qui n'est accusé d'aucune faute.

rend que très rarement aux raisons alléguées par les évêques qui lui sont subordonnés : ses lettres ordonnent presque toujours à l'évêque de rétablir le clerc déposé et de rapporter la sentence d'excommunication [1]. Le suffragant devait, à la requête du métropolitain, lever lui-même la peine : s'il s'y refusait, l'autorité métropolitaine annulait sa sentence [2]. Hincmar cherche à faire prévaloir la nécessité proclamée au concile de Meaux [3], d'une entente préalable avec le métropolitain [4]. En vertu de sa charge, l'archevêque lève les censures édictées injustement par son suffragant, aussitôt que l'abus lui est dénoncé [5].

De tous les jugements rendus par un évêque on en peut appeler à l'autorité du métropolitain [6]. En pareil cas, le

1. Hincmar demande à l'évêque de Laon levée d'excommunication en faveur d'Hadulf, clerc de cette Église (MIGNE, CXXVI, 280). Il écrit à Ercamrad de Châlons : « pro absolutione cujusdam ab ipso excommunicati » (FLODOARD, III, 23, *Script.*, XIII, 529), à Immon de Noyon : « pro quadam femina quam indebite queritur excommunicasse » (FLODOARD, III, 21, p. 517), à Erpuin de Senlis : « pro quodam homine quem irrationabiliter ab eo excommunicatum ut compererat..... » (*ibid.*), à Willebert de Châlons : « pro quodam presbytero transgressore ut de ipsius absolutione faciat sententiam » (FLODOARD, III, 23, p. 532), « pro quodam homine suo ab ipso excommunicato quem quia irrationabiliter audierat ligatum, monet diligenter absolvi. » (*ibid*). Cf. *Lettre à Rothad de Soissons* (FLODOARD, III, 21, p. 517). Le conflit entre Hincmar et Rothad a pour origine la sentence de déposition rendue par Rothad contre un prêtre, sentence que l'archevêque a levée de sa seule autorité (*Lib. procl. Roth.*, MANSI, XV, 682) ; cf. *Lettre des évêques du royaume de Lothaire* (MANSI, XV, 647).

2. HINCMAR, LV *Capit.*, *Præf.* : « tuum contra regulas factum deberes ipse dissolvere, quod si nolles, auctoritas metropolitana illud deberet annihilare. » (MIGNE, CXXVI, 290).

3. Le concile de Meaux (845) interdit de prononcer l'anathème sans le consentement du métropolitain et des suffragants de la province (Can. 56, BORETIUS-KRAUSE, *Capitularia*, II, 411).

4. Hincmar reproche à son neveu d'avoir lancé l'excommunication sans l'avoir consulté : « me inconsulto, sine mea conscientia. » (MIGNE, CXXVI, 500).

5. HINCMAR, *Lettre à Hadrien* : « metropolitanus qualiscumque qui secundum sacros canones excommunicationes intentatas a provinciali episcopo, si inde ad me venerit proclamatio, debeo retractare » (*ibid.*, col. 185).

6. HINCMAR, LV *Capit.*, XXIX : « A te judice ecclesiastico ad me majoris auctoritatis judicem ecclesiasticum, judicati... debuerant provocare .. » MIGNE, CXXVI, 401. Cf. *ibid.*, XVII (col. 342).

suffragant instruit son archevêque des considérants qui ont motivé sa sentence [1]. L'archevêque devra renouveler l'enquête et rendre un jugement définitif en s'entourant de toutes les précautions exigées par les canons [2]. Le synode provincial présidé par lui connaît en appel les causes déjà jugées par les évêques et procède à leur instruction régulière [3].

A en croire Hincmar, l'archevêque ne possède pas seulement une juridiction d'appel. Avant même que l'évêque suffragant ait rendu son jugement, on peut, et dans certains cas on doit en appeler au métropolitain [4]. Quand l'évêque propre ne peut pas être juge impartial en l'affaire, l'archevêque, à l'invitation des parties, l'en dessaisira.

Les causes où sont impliqués les évêques doivent être instruites devant le métropolitain. C'est l'archevêque qui reçoit les plaintes portées contre un évêque [5]. Il lui donne des juges ou bien saisit de l'affaire le synode provincial [6] et prononce la sentence, entouré de ses suffragants.

1. *Form.*, *Collect. Sangall.*, 30., *Epist. ad. archiep.* : « Vos ad quem nos omnes spectare debemus, nolite inaniloquio eorum credere ». L'évêque après avoir mis en garde son archevêque contre les allégations des appelants, expose ensuite les résultats de son enquête (ZEUMER, *Formulæ*, 415). Cette lettre aurait été écrite par Salomon, évêque de Constance, à Liutbert, archevêque de Mayence (*Neues Archiv*, VIII, 525). L'insertion de cette lettre dans un formulaire montre que l'appel à l'archevêque était de pratique courante.

2. HINCMAR, LV *Capit.*, XLIII : « Si de tuo judicio quisquam ad meum judicium provocaverit, ego debeo inde veritatem investigare et singula quæque canonice terminare. » (MIGNE, CXXVI, 443).

3. Hincmar, écrivant à Jean VIII au nom de Charles le Chauve, déclare que c'est la pratique de tout temps observée : «... Si de judiciis episcoporum suorum questi fuerint, ad comprovinciales synodos et dijudicatione regulari eorum in iisdem synodis, ante longissimæ ætatis annos usque ad nostra tempora servata... » (MIGNE, CXXVI, 239-240).

4. LV *Capit.*, VI : « De tuo judicio judicati vel *judicandi* ad me possunt, et si necessitas eis fuerit ad me provocare debent. » (MIGNE, CXXVI, 312).

5. *Ibid.* : « et si accusandus fueris (Hincmar de Laon) accusator tuus ad me primatem provinciæ de te accusationem debet deferre. » (col. 311). Cf. XVII (col. 342) ; *De jure metrop.*, XVI (col. 198).

6. HINCMAR, *Lib. expost.*, XXI : « debet per judices a se datos... corrigere ; aut in comprovinciali synodo... emendare. » (MIGNE, CXXVI, 596). Cf. LV *Capit.*, XXXV (col. 427).

Une autre voie est ouverte aux clercs et aux évêques. Soit en première instance, soit en appel, ils peuvent porter leur cause devant des juges élus. La compétence des *judices electi* est un emprunt fait au cours de la renaissance carolingienne du droit canonique aux canons des conciles africains [1]. Mais l'ancien droit subit des retouches destinées à sauvegarder les prérogatives de l'archevêque. Lorsque le métropolitain ne donne pas lui-même des juges, il ratifie du moins le choix fait par l'inculpé [2].

Hincmar de Laon lui-même, tout rebelle qu'il est à l'égard de son métropolitain, l'a pourtant prié en une circonstance de lui donner des *judices electi* [3]. Quand l'archevêque est en cause, il a le droit de désigner seul les juges [4]. C'est de sa part faire preuve d'un grand esprit de conciliation que de permettre à la partie adverse de

1. Cf. HINCMAR, LV *Capit.*, XXVIII (MIGNE, CXXVI, 400); *Lib. expost.*, XIII (col. 583-584); *IIe concile de Soissons, Act* Ie (MANSI, XIV, 984). — *Concile de Milève*, can. 22 et 24, dans la *Collectio Hispana* (MIGNE, LXXXIV, 234), dans la collection du PSEUDO ISIDORE (éd. HINSCHIUS, 319). *IIIe concile de Carthage*, can. 9, 10, dans l'*Hispana* (MIGNE, LXXXIV, 190, 191), dans la collection ps. isidorienne (HINSCHIUS, 298). *Concile d'Afrique*, dans la *Dionysio Hadriana*, can. 63 et 87 (HARTZHEIM, *Concilia Germaniæ*, I, 223, 227). Hincmar explique l'usage africain de déférer la cause à des évêques voisins élus, par l'étendue des provinces et l'éloignement de l'évêque du premier siège (LV *Capit.*, XXIX, MIGNE, CXXVI, 404). Le même obstacle n'existant pas dans sa province, il s'ensuit que c'est à lui de prononcer, ou, en preuve d'impartialité, de désigner des juges.

2. HINCMAR, LV *Capit.*, VI : « Ego vero tibi judices aut consentire electos aut a me etiam deputatos dare debeo. » (MIGNE, CXXVI, 311); *De jure metrop.*, XVI : « Quæstio per ipsos judices jubetur finiri sive quos primates dederint, sive quos inter se conquerentes vicinos ex consensu delegerint. » (MIGNE, CXXVI, 198). Cf. *Concile d'Afrique*, can. 87 (*Dionysio Hadr.*, HARTZHEIM, *Conc. Germ.*, I, 227). A Douzy, Hincmar reproche à son suffragant de n'avoir accepté ni l'une ni l'autre de ces solutions : « nec electorum judicium expetere voluit, nec mihi suo metropolitano ut ecclesiasticos judices illi delegarem. » (*Libellus expost.*, IV, MIGNE, CXXVI, 570).

3. HINCMAR, *Lettre à Hincmar de Laon* (MIGNE, CXXVI, 496). Cf. *ibid.*, col. 505; *Lib. expost.*, XIII, col. 584.

4. *IIe concile de Soissons, Libellus Hincmari archiepiscopi de electione judicum* (MANSI, XIV, 984).

choisir à son tour quelques juges [1]. L'évêque accusé ne peut chercher des juges que dans sa province, tandis que le métropolitain peut lui assigner comme juges les évêques d'une province étrangère [2]. La sentence des juges élus est sans appel [3]. Du jugement d'un évêque, quand il a prononcé comme juge élu par les parties, on ne peut, de l'aveu d'Hincmar, en appeler au métropolitain [4]. Si, en revanche, l'évêque déjà condamné dans un synode et par un métropolitain, en a appelé, avec l'approbation de l'archevêque, à des *judices electi*, il s'est fermé toute autre voie de recours [5].

En fait, la juridiction des *judices electi* se distingue

1. *IIe conc. de Soissons, Libel. Hincmari* : « licet a metropolitano judices electi sufficerent secundum canonicam auctoritatem, ne quererentur proclamantes se illius opprimi auctoritate..... » (MANSI, XIV, 984).

2. HINCMAR, LV *Capit.*, VI (MIGNE, CXXVI, 312, 313). En 863, Robert, évêque du Mans, choisit lui-même les juges du différend entre son Église et le monastère de Saint-Calais, mais il désigne son propre métropolitain, l'archevêque de Tours et deux autres évêques de sa province, les évêques de Nantes et d'Angers (MANSI, XV, 671).

3. HINCMAR (*Lib. expost.*, XIII, MIGNE, CXXVI, 584), appuie cette assertion sur le can. 10 du IIIe concile de Carthage : « a judicibus, quos communis consensus elegerit, non liceat provocare. » (*Hispana*, MIGNE, LXXXIV, 191). Cf. *Lettre à Nicolas* (MIGNE, CXXVI, 29).

4. Hincmar déclare qu'on en pouvait appeler devant lui du jugement de l'évêque de Laon, « quia nec ex consensu partium electus in hac judicatione judex fuisti. » (LV *Capit.*, XXIX, MIGNE, CXXVI, 404).

5. Hincmar affirme que Rothad de Soissons qui, à Pitres, en avait appelé au siège romain, a demandé ensuite au synode des *judices electi* et que par conséquent sa prétention d'en appeler à Rome n'est plus recevable. (*Ann. Bert.*, 862, p. 59; *Lettre à Nicolas Ier*, MIGNE, CXXVI, 28 et suiv.). Rothad, dans sa défense, nie en avoir appelé à des *judices electi* et déclare qu'il s'en est uniquement tenu à l'appel au Saint-Siège : « nec electorum judicum, secundum sacros canones aut nomina aut certe numerum expressi. » (*Libellus proclam.*, MANSI, XV, 683). Rothad semble donc reconnaître implicitement que s'il avait demandé des *judices electi*, il se fût fermé la voie d'appel au Saint-Siège. Quant à Nicolas, bien que lui aussi se contente d'établir qu'en fait Rothad n'a pas demandé au synode des juges élus (*Sermo Nicolai*, MIGNE, CXIX, 891-2), il n'admet sûrement pas que le choix des juges supprime l'appel à Rome. Il ordonne que l'examen de la querelle entre l'évêque du Mans et le monastère de Saint-Calais soit remis à des *judices electi*, choisis par l'évêque parmi ses collègues ; mais si l'évêque, au cours du jugement, vient à en appeler au Saint-Siège, l'affaire devra lui être déférée (*Lettre au roi Charles*, MIGNE, CXIX, 864).

sans doute rarement de celle du synode. Au deuxième concile de Soissons, Hincmar et les clercs ordonnés par Ebbon élisent comme juges quelques-uns des évêques présents [1]. Ce sont ces juges élus qui conduisent l'instruction, mais c'est devant le synode tout entier que s'agitent les débats. C'est le synode qui rend les arrêts [2]. Finalement Hincmar reprend la présidence, du consentement des juges et du concile, et on en revient à la procédure ordinaire des synodes [3]. Il en a été de même dans l'affaire de Rothad. Hincmar affirme que sur la demande de ce dernier, le concile de Pitres lui a constitué douze juges et qu'en conséquence il a été déposé à Soissons [4]. A lire le récit du condamné, on voit qu'il s'est tenu à Soissons un véritable synode et que c'est Hincmar président du synode qui a prononcé la sentence de déposition [5].

Sous cette forme et grâce à ces restrictions, l'appel à des *judices electi* laisse intacte la prérogative du métropolitain et la juridiction synodale. L'appel au siège apostolique, au contraire, diminuait et contrariait directement l'une et l'autre. Le développement constant de cette pratique au IXe siècle alarmait les tenants de la juridiction synodale et métropolitaine. Sans nier le principe de l'appel à Rome [6], Hincmar s'attache à en régler et à en restreindre l'application. Il ne veut pas, déclare-t-il, par respect pour le privilège apostolique, laisser porter devant lui des causes qui peuvent recevoir leur solution au synode

1. *Actio* Ia (MANSI, XIV, 984).

2. *Act.* IV, V (*ibid.*, col. 986).

3. *Act.* VI (col. 987). Plus tard, Hincmar, parlant du IIe concile de Soissons, dit que les clercs en avaient appelé à ce concile : « ad quam provocaverant. » (*IIIe concile de Soissons*, MANSI, XV, 713). Il ne distinguait donc pas le synode des *judices electi*.

4. *Ann. Berlin.*, 862 (p. 59).

5. *Lib. proclam.* (MANSI, XV, 683, 684).

6. A Pitres, au témoignage de Rothad lui-même (*ibid.*, col. 682), Hincmar a reconnu d'abord le bien fondé de son appel. A Douzy, dans la sentence de déposition d'Hincmar de Laon, il réserve le droit du Saint-Siège (MIGNE, CXXVI, 635).

provincial [1]. En aucun cas les simples clercs et les prêtres ne peuvent en appeler à Rome. Condamnés en première instance par leurs évêques, ils n'ont de recours que devant le synode provincial et le métropolitain [2]. Seuls les évêques peuvent en appeler au siège apostolique et seulement après qu'un synode provincial et leur métropolitain les a condamnés [3]. A l'autorité du siège romain, Hincmar préfère du reste la compétence des *judices electi* et s'efforce d'opposer à l'appel à Rome cette autre juridiction d'appel qui, à son sens, l'exclut [4]. Mais surtout il rappelle obstinément l'Eglise romaine au respect de la procédure établie par le concile de Sardique [5] et qu'il interprète ainsi : saisi par le synode qui a rendu le jugement, non par l'évêque appelant, le pontife peut ordonner un nouvel examen, mais n'y procède pas lui-même ; il doit renvoyer l'affaire devant un synode où il pourra, s'il le veut, être représenté, mais où siègent, avec les évêques des provinces voisines, les évêques qui ont déjà jugé [6]. A ce compte, la

1. *Lettre à Nicolas Ier* (MIGNE, CXXVI, 28). Hincmar en conclut que l'affaire de Rothad, évêque de Soissons, ne doit pas être portée à Rome.

2. *Lettre à Jean VIII, écrite au nom de Charles le Chauve*, XIII à XIX (MIGNE, CXXVI, 236-239).

3. *Ibid.*, VII-XIII (col. 234-236). Cf. *Lettre à Nicolas Ier* : « de metropolitano..... ante judicium (pontificis romani) est sententia præstolanda » (MIGNE, CXXVI, 29).

4. Hincmar affirme que Rothad s'est fermé la voie de l'appel à Rome en déférant sa cause à des *judices electi* (MIGNE, CXXVI, 28). Au IIIe concile de Soissons convoqué par Nicolas à l'effet de rétablir les clercs ordonnés par Ebbon, qui en ont appelé au siège apostolique, Hincmar fait remarquer qu'ils ont été déposés par des *judices electi* (MANSI, XV, 714).

5. *Lettre à Nicolas* au sujet de l'affaire de Rothad (MIGNE, CXXVI, 28, 29, 36). Hincmar, notant dans les *Annales Bertiniani* le rétablissement de Rothad, ne manque pas de mettre la façon d'agir du pape Nicolas en opposition avec les canons de Sardique (*Ann. Bert.*, 865, p. 76). A Douzy, après avoir déposé l'évêque de Laon, il réserve le privilège du siège apostolique, « sicut sacri Sardicenses canones decreverunt. » (MIGNE, CXXVI, 635). Cf. *Lettre à Jean VIII* de appellationibus, VIII, XI, XII (MIGNE, CXXVI, 234-236) ; LV *Capit.*, V (*ibid.*, col. 306).

6. Les canons du concile de Sardique, écrit Hincmar, « cum pontificis romani vicaria vel arbitrio, causam episcopi in provinciali synodo judicati, etiam episcoporum arbitrio vel judicio qui eum judicaverunt, cum epis-

juridiction métropolitaine et synodale est sauve. Pour les clercs de second ordre, le synode présidé par le métropolitain est le tribunal suprême ; l'appel au siège apostolique opposé par un évêque à la sentence de ce synode n'a d'autre effet que de faire réviser son jugement par un synode général qui n'est qu'une extension du synode provincial.

Ici le privilège de la métropole entre en conflit avec celui du siège romain. De l'appel au siège apostolique débarrassé de toutes les formes et restrictions grâce auxquelles Hincmar voudrait l'endiguer, Nicolas Ier a imposé le respect par deux coups d'autorité qui blessent au vif l'ardent défenseur des droits des métropolitains [1] : le rétablissement des clercs ordonnés par Ebbon et déposés par Hincmar, la réintégration de Rothad sur le siège de Soissons [2]. Hincmar aura sa revanche au concile de Douzy

copis qui in finitima et propinqua provincia sunt præcipiunt terminari. » (*Lettre à Jean VIII*, XI, MIGNE, CXXVI, 235, 236). Le canon 7 du concile de Sardique (*Hispana*, MIGNE, LXXXIV, 117 ; *Dionysio Hadriana*, HARTZHEIM, *Conc. Germ.*, I, 190), ne parle pas d'un concile ainsi composé. L'évêque de Rome confiera l'examen aux évêques de la province voisine et d'une autre province encore. Les évêques de la province qui ont rendu la première sentence sont par conséquent exclus. Suivant Hincmar, au contraire, il faut comprendre que les évêques de la province qui ont déjà jugé s'adjoindront, pour juger de nouveau, les évêques des provinces voisines. Ce n'est pas sans raison qu'Hincmar interprète ainsi le texte des canons de Sardique relativement à la composition du concile qui doit terminer l'affaire. Le concile de Pitres, devant qui Rothad en a appelé de la sentence rendue par le concile provincial de Soissons, et probablement aussi l'assemblée tenue à Soissons à l'issue du synode de Pitres et qui a déposé Rothad, étaient des conciles de plusieurs provinces tenus avec le concours des évêques de la province de Reims. Le IIe concile de Soissons, qui a déposé les clercs ordonnés par Ebbon et à qui ces clercs, au dire d'Hincmar (MANSI, XV, 713), en avaient appelé, est lui aussi un concile de plusieurs provinces où siègent les suffragants d'Hincmar. Il n'est pas surprenant que ce soit devant des assemblées ainsi composées qu'Hincmar veuille voir terminer tous les procès, même après appel à Rome.

1. Hincmar de Laon en conclut qu'on peut désormais faire fi des jugements de son archevêque. Il dit partout, lui reproche Hincmar : « quoniam si de aliqua causa te in synodo compellavero, si visum tibi non fuerit, mihi non respondebis, pro eo quod jam duo mea judicia a sede apostolica sint cassata. » (LV *Capit.*, V, MIGNE, CXXVI, 303).

2. Rothad est rétabli dans un synode romain par Nicolas Ier (*Liber*

qui, dans l'arrêt porté contre l'évêque de Laon, ne réserve le droit du siège apostolique que conformément aux canons de Sardique [1]. Mais la condescendance d'Hadrien II qui, par égard pour le roi, accepte en fait la condamnation, tout en maintenant le principe de l'appel [2], n'infirme pas le précédent établi par Nicolas Ier. La diffusion des *Fausses décrétales* vient à la même heure offrir des textes bien plus clairs et plus catégoriques que les canons du concile de Sardique aux partisans de l'appel à Rome [3]. Le courant du siècle est plus puissant que l'autorité des anciens canons invoqués en faveur de l'autonomie des Églises et pour la défense des droits des métropolitains et des synodes contre les progrès de l'action pontificale. C'est en vain qu'Hincmar invoque l'aide de la puissance séculière et appelle, au nom de l'empereur, l'attention de Jean VIII sur les abus que peut engendrer l'appel à Rome [4]. Le privilège du métropolitain s'efface devant celui du siège apostolique, mais il ne cède qu'à lui [5].

Pont., éd. DUCHESNE, 162). Le pape prescrit de tenir un concile en Gaule pour rétablir les clercs ordonnés par Ebbon ; mais le synode ne connait pas librement l'affaire, Nicolas Ier lui fait un devoir de rétablir les clercs déposés (*Lettre à Hincmar*, MANSI, XV, 706). Hincmar proteste dans ses *Annales* contre la restitution de Rothad prononcée *potentialiter* et en dépit des canons de Sardique (*Ann. Bert.*, 865, p. 76). Quant aux clercs, suivant sa théorie, ils ne pouvaient même pas en appeler à Rome.

1. *Sententia depositionis* (MIGNE, CXXVI, 635).

2. HADRIEN II, *Lettre à Charles le Chauve* (MIGNE, CXXII, 1320).

3. Ps. FÉLIX II, XX : « Quotiens episcopi se a suis comprovintialibus vel a metropolitano putaverint pregravari aut eos suspectos habuerint, mox Romanam appellent sedem. » (HINSCHIUS, 488). Cf. Ps. VICTOR, V (p. 128) ; Ps. SIXTE II, II (p. 190) ; Ps. JULES, XII (p. 467).

4. *Lettre à Jean VIII* de judiciis et appellationibus : « nihil prodest.... pro accusatis presbyteris.... comprovinciales episcoporum synodos frequentare sed faciet licenter quisque presbyterorum quodlibet, unde si fuerit redargutus veniat Romam. » (MIGNE, CXXVI, 240).

5. L'épitre rédigée par le concile de Troyes marque clairement que le privilège du siège romain l'emporte. Les évêques prient le pape de réprimer la présomption de certains métropolitains, « ita ut nec vestris nec futuris temporibus præter consultum romani pontificis, de gradu suo quilibet episcoporum dejiciatur » (MANSI, XV, 795).

III

La surveillance de la province consistait-elle seulement dans le contrôle établi par le métropolitain sur les actes de ses suffragants? L'archevêque pouvait-il faire acte de juridiction à l'intérieur des diocèses de sa province sans l'intermédiaire ou l'assentiment de l'évêque propre?

Les monastères de la province sont soumis particulièrement à la surveillance du métropolitain [1]. Les lettres d'Hincmar à ses suffragants recommandent fréquemment à leur sollicitude les monastères de leurs diocèses [2]. Il invite l'évêque du lieu à rétablir la règle et à faire cesser les désordres [3]. Souvent aussi l'archevêque correspondait directement avec les prévôts ou les moines de l'abbaye. Il leur transmettait les décisions du pape [4], leur faisait part des intentions du roi [5], les invitait à dresser l'inventaire des biens du monastère [6]. Les abbayes demandaient au métropolitain des confirmations de leurs privilèges [7].

1. Léon III, *Lettre aux évêques de la province de Salzbourg* : « abbates, monachi..... subjecti (sint) episcopis suis, maxime tamen metropolitano archiepiscopo. » (*Epist. Karol. aevi*, III, 62).

2. *Lettres à Eudes, à Hildebald*, résumées par Flodoard, *Hist. Rem. Eccl.*, III, 23 (*Script.*, XIII, 530, 532).

3. *Lettres à Rothad* : « pro ordinatione monasterii sancti Medardi et restituenda in eo regula. — « item pro quibusdam monachis ex monasterio Altvillarensi fuga dilapsis. » (Flodoard, III, 21, p. 517).

4. *Lettres à Fulcran, prévôt de l'abbaye de Corbie*; *à Magenard, prévôt et aux moines de Saint-Riquier* (diocèse d'Amiens); *aux moines de Saint-Médard* (Soissons) (Flodoard, III, 25, p. 538).

5. *Lettre aux moines de Saint-Médard de Soissons* : « pro Hainoardo monacho qui veniam pro excessibus suis apud regem postulaverat, de quo ex verbo regis mandat ut..... absolutum abire cum pace permittant. » (Flodoard, III, 25, p. 538).

6. *Lettres au moine Anselme d'Hauvilliers*; *au prévôt du monastère d'Orbais* (Flodoard, III, 28, p. 552). Hauvilliers appartient au diocèse de Reims, mais Orbais fait partie du diocèse d'un suffragant (diocèse de Soissons).

7. *Privilèges d'Hincmar en faveur de Saint-Vaast d'Arras* (Mansi, XV, 785; XVI, 566).

L'archevêque se faisait apporter les chartes de privilège de l'abbaye [1], il donnait des instructions en vue d'une enquête à ouvrir sur la conduite de l'abbesse et du prévôt [2]. Lorsque les moines devaient élire un abbé, il leur envoyait des instructions spéciales [3]. Il se rendait même au monastère pour présider à l'élection [4]. Vers la fin du siècle on voit l'archevêque de Mayence, Hatton, présenter Salomon aux moines de Saint-Gall qui s'empressent de l'accepter comme abbé [5]. Le métropolitain ne prétendait point priver l'évêque de sa juridiction sur les monastères de sa province, mais ces exemples nous font penser qu'il pouvait aussi se passer de son entremise et s'ingérer directement au nom de l'autorité métropolitaine dans le gouvernement des abbayes de la province.

Le même privilège l'autorisait-il à visiter les Églises de sa province et à faire de son autorité un usage immédiat dans les diocèses qui lui sont soumis? Le droit de visite lui était reconnu par l'ancien droit [6]. Le grand défenseur de la prérogative métropolitaine, Hincmar, le revendique énergiquement [7]. Il peut librement, dans toute l'étendue

1. *Lettre à Sigebald* : « præcipiens ut privilegium ipsius monasterii (Monastère d'Origny, diocèse de Laon) sibi afferatur. » (FLODOARD, III, 25, *Script.*, XIII, 538).

2. *Lettre citée*. Il convient d'observer que le siège de Laon était alors vacant. La lettre à Eudes de Beauvais (FLODOARD, III, 23, p. 531) montre qu'après l'élection d'Hédénulf à Laon, ces deux évêques ont été chargés de diriger l'enquête. Elle est évidemment faite sous la direction et l'ordre d'Hincmar. La même lettre fait entendre que l'abbesse avait usurpé, grâce à l'appui du roi, le gouvernement de l'abbaye.

3. Hincmar écrit au prévôt et aux moines du monastère de Corbie (diocèse d'Amiens) « pro electione abbatis eis a rege concessa. » (FLODOARD, III, 25, p. 538).

4. *Loc. cit.* : (scribens) « de adventu ipsius domni Hincmari ad eos. » Frotaire, archevêque de Bordeaux, est allé sur l'ordre du roi, présider à l'élection d'une abbesse au monastère de Sainte-Radegonde de Poitiers (FLODOARD, III, 27, p. 548).

5. *Casus S. Galli* (*Script.*, II, 83).

6. *Concile de Turin*, can. 2 : « eas ecclesias visitet.... oppidis suis vicinas. » (MANSI, III, 861). Cf. LŒNING, *Gesch. des deutsch. Kirchenrechts*, II, 215.)

7. Cf. SCHRŒRS, *Hinkmar* : « persœhnlich dort erscheinen und Anordnungen treffen. » (p. 321).

de sa province, réunir des synodes et combattre les abus partout où il le jugera nécessaire [1]. Il le droit de pénétrer dans le diocèse d'un suffragant sans y être invité et d'y corriger tout ce qui doit l'être [2]. Les décrétales qu'on lui oppose défendent à son sens l'intrusion d'un simple évêque dans les affaires d'un autre évêque : elles n'interdisent pas à l'archevêque d'aller résoudre dans le diocèse d'un suffragant les questions litigieuses [3]. Les évêques du concile de Douzy, en condamnant le suffragant rebelle, ont reconnu que le droit était du côté d'Hincmar.

Il ne faut pas conclure de ces déclarations de principe qu'à cette époque les diocèses soient soumis à des visites régulières et périodiques. Aucun texte ne nous représente l'archevêque du IXe siècle, comme plus tard Eudes Rigaud, chevauchant de cité en cité et se faisant rendre compte de l'état de chaque église urbaine et rurale et de chaque monastère. Il est entendu que l'évêque a seul la sollicitude de son Église. Le métropolitain n'intervient que quand les règles sont violées. Les sujets de l'évêque ont le devoir, en pareil cas, de recourir à la métropole : l'archevêque n'a pas mission d'aller au-devant des plaintes et ne doit pas s'ingérer sans motif dans le gouvernement de l'Église de son suffragant.

Le devoir lui en incombe aussitôt qu'il est averti que l'évêque administre son Église à l'encontre des prescriptions canoniques. L'archevêque possède une juridiction réelle sur toute l'étendue de la province, mais son pouvoir est essentiellement régulateur. Il est, ne l'oublions pas,

1. HINCMAR, *Lib. expost.*, XXII : « in quacumque parochia totius provinciae mihi visum fuerit sicut et in Laudunensi parochia sæpe jam egi,..... libere possum synodum convocare et corrigere singula... » (MIGNE, CXXVI, 597).

2. LV *Capit.*, VI. Hincmar réfute la prétention de l'évêque de Laon : « ut ego ad tuam parochiam nisi a te invitatus non veniam et quæ corrigenda ibi sunt corrigam. » (MIGNE, CXXVI, 312).

3. *Ibid.*, XXVII : « quod ergo de tua parochia, quasi ego ad aliquid in ea diffiniendum illam adire non possim, ex verbis Callisti et aliis..... affirmare conaris, prave intelligis. » (col. 393).

le métropolitain de toute la province, des clercs aussi bien que de leurs évêques, il peut commander aux uns et aux autres et à tous les fidèles le respect des règles [1]. Les canons, au dire d'Hincmar, ont confié à sa sollicitude le clergé d'ordre inférieur et les évêques eux-mêmes [2]. L'évêque est soumis au métropolitain et sa cité sujette de la métropole [3].

Aussi l'archevêque usera de son droit direct sur l'Église de son suffragant si cet évêque l'y oblige par sa rébellion et ses attentats aux règles canoniques. Hincmar convoque au synode, en vertu de l'autorité métropolitaine, des doyens et des prêtres du diocèse de Soissons, parce que l'évêque Rothad se refuse à rendre justice à l'un de ses prêtres [4]. L'archevêque fait promulguer ses ordres dans la cité épiscopale de ce suffragant indocile [5]. Au clergé de Laon, frappé par son évêque de suspense, l'archevêque de Reims ordonne de ne point tenir compte de sa sentence et la déclare sans valeur [6]. Il prend en main le gouvernement de l'Église de Laon; le prévôt et le doyen du chapitre, le trésorier, les archiprêtres reçoivent ses

1. HINCMAR, *Lib. expost.*, XXII : « ipse præcipere singulis et in commune omnibus..... et corrigere singulis singula... » (MIGNE, CXXVI, 597).

2. HINCMAR (*Lettre à Hincmar de Laon*) s'appuie sur une lettre du synode africain au pape Celestin pour faire dire au concile de Nicée ce qu'il n'a jamais dit, au moins en termes si précis : « decreta Nicæna.... sive inferioris gradus clericos sive episcopos ipsos suis metropolitanis apertissime commiserunt. » (MIGNE, CXXVI, 530). BENOIT LE LÉVITE, III, 102 (*Leges*, II, *pars altera*, 108), donne intégralement la même citation. C'est également la doctrine du IIIe concile de Valence de 853, can. 19 (MANSI, XV, 11).

3. HINCMAR, LV *Capit.*, XXXVI : « subjectæ civitatis episcopo, mihi, velis nolis, subjecto. » (MIGNE, CXXVI, 427).

4. FLODOARD, III, 25 : « metropolitana præcipit auctoritate. » (*Script.*, XIII, 538).

5. *Libellus proclam. Rothadi* (MANSI, XV, 183).

6. HINCMAR, *Lettre au clergé de Laon* : « irrita et vacua et nullius virtutis vel auctoritatis esse pronuntio atque decerno ; vobisque ministris Laudunensis parochiæ præfata auctoritate præcipio. » Hincmar menace même de déposition le clerc qui s'abstiendra conformément aux ordres de son évêque de remplir son ministère (MIGNE, CXXVI, 514).

instructions [1]. Hincmar, sans quitter sa métropole, exerce sur le diocèse du rebelle l'autorité même de l'évêque propre.

Ce droit est dévolu à l'archevêque quand le suffragant est infidèle aux devoirs de sa charge. Si l'évêque est incapable de les remplir en raison d'une absence [2], le diocèse est spécialement confié à l'archevêque. Il en est de même quand le siège est vacant [3]. Le métropolitain, nous l'avons vu, déléguait à un évêque suffragant le soin de visiter l'Église et de surveiller l'élection [4]. Lorsqu'un évêque est devenu impotent, il n'est pas rare que l'archevêque se rende en personne dans le diocèse de son suffragant [5]. Le concile de Soissons ordonne au métropolitain de Tours d'aller visiter l'évêque du Mans Aldric, retenu dans sa cité par la paralysie, et de tout disposer pour le mieux dans cette Église [6]. Le même concile enjoint au métropolitain de Sens de visiter l'Église de Nevers dont l'évêque est atteint de fièvre chaude et de lui rendre les mêmes bons offices [7]. Le malade conservait-il l'usage de ses facultés, l'archevêque ne devait gouverner l'Église que d'accord avec lui [8].

L'évêque qui se jugeait incapable de porter plus longtemps la charge de l'épiscopat devait s'en rapporter à la

1. *Lettre aux prêtres et diacres de Laon* (MIGNE, CXXVI, 533).

2. HADRIEN II (*Epist.*, XVI) confie à Hincmar et au roi le soin de l'évêché de Laon, pendant le voyage de l'évêque à Rome : « sanctitati tuæ episcopatum ejus specialiter post regem servandum committimus. » (MIGNE, CXXII, 1280, 1281). Rothad lui-même, partant pour Rome, confie son évêché au roi et à son archevêque (*Libellus. proclamat.*, MANSI, XV, 682).

3. HINCMAR, *Lettre à la reine Richilde*, résumée par FLODOARD, III, 27 : « Laudunensis parochia, episcopo vacans, in sua specialiter erat providentia. » (*Script.*, XIII, 549).

4. Cf. plus haut, page 109 et 110.

5. Il se décharge aussi quelquefois de ce soin sur un visiteur. Nicolas Ier ordonne de confier l'administration de l'évêché de Passau à l'évêque désigné par le métropolitain (MIGNE, CXIX, 874).

6. BORETIUS-KRAUSE, *Capitularia*, II, 265.

7. *Op. cit.*, II, 264. Le synode de Verberie renouvelle cette prescription (*op. cit.*, II, 421).

8. *Concile de Meaux*, can. 47 (*Capitularia*, II, 410).

décision de son archevêque [1]. Nicolas Ier déclare qu'on ne peut enlever son Église à un évêque âgé et infirme. Il faut que cet évêque remette de son plein gré, entre les mains de son archevêque, un écrit par lequel il déclare renoncer à sa dignité et promet de ne jamais la revendiquer [2]. L'évêque indigne était déposé en synode par sentence de l'archevêque et du concile, à la requête du métropolitain [3].

L'autorité du métropolitain sur la province s'exerçait surtout à la faveur de la sujétion personnelle du suffragant à son consécrateur et archevêque. Pour régler les affaires de la province, il suffisait d'ordinaire à l'archevêque d'adresser ses conseils, ses remontrances et ses ordres à ses suffragants ; mais il pouvait aussi agir sans eux et malgré eux dans leur propre diocèse, s'il jugeait cette intervention directe opportune. Il devait sans doute, au préalable, inviter l'évêque à rapporter lui-même une disposition injuste ; mais si le suffragant s'obstinait, le métropolitain la révoquait lui-même [4]. La province entière recevait de lui son ordonnance. Tout ce qui se faisait dans ses limites ne devenait ferme que par lui [5].

1. Cf. *Lettre de Nicolas Ier à Louis II* (MIGNE, CXIX, 925).

2. NICOLAS Ier, *Capitula responsionum*, VI (MIGNE, CXIX, 874). On commence à s'adresser à Rome. Hédénulf de Laon demande à Jean VIII l'autorisation de se démettre. Cf. IMBART DE LA TOUR, *op. cit.*, 46.

3. C'est ainsi que Rothad et Hincmar de Laon sont déposés ; mais l'idée se fait jour que la confirmation du pape est nécessaire. Cf. plus haut, p. 139, n. 5.

4. HINCMAR, LV *Capit.*, Préface : « tuum contra regulas factum deberes ipse dissolvere ; quod si nolles, auctoritas metropolitana illud deberet annihilare. » (MIGNE, CXXVI, 290).

5. *De jure metrop.*, I : « Firmitas autem eorum quæ geruntur per unamquamque provinciam metropolitano tribuatur episcopo. » (MIGNE, CXXVI, 189). Le texte est emprunté par Hincmar au 4e canon de Nicée (MANSI, II, 669), où il a trait exclusivement aux élections épiscopales et transporté à la fin du 6e canon qui traite des privilèges des Églises. La transposition équivaut dans ce cas à une falsification; elle donne exactement l'idée du progrès accompli par le pouvoir métropolitain. L'usage créait le droit et couvrait la supercherie qui, au temps d'Hincmar, n'a été aperçue par personne. Cf. SCHRŒRS, p. 366, n. 45.

CHAPITRE SEPTIÈME

LE SYNODE PROVINCIAL

I

Le droit de réunir en synode les évêques de la province est une des marques de l'autorité métropolitaine. L'archevêque a le droit et le devoir de convoquer ses suffragants ; un suffragant n'a pas le pouvoir d'assigner l'archevêque à comparaître devant les évêques de sa province [1]. L'impuissance de l'évêque à ouvrir un concile témoigne de l'infériorité de son rang [2]. L'archevêque choisit librement dans sa province la cité qui recevra les évêques [3].

L'ancien droit ordonnait la tenue de deux synodes par an [4]. Cette règle n'est pas rigoureusement observée. En 859 le concile de Savonnières se plaint que les discordes des rois empêchent de réunir les synodes [5] ; il confirme l'ordonnance rendue quelques jours auparavant dans un concile tenu à Langres, qui porte qu'au moins chaque

1. HINCMAR, LV *Capit.*, VI : « Ego te ad synodum debeo convocare, tu me non potes ad synodum regulariter provocare. » (MIGNE, CXXVI, 311).

2. Hincmar de Laon est : « in ordinis dignitate subjectus et de illorum societate in ordinis qualitate quibus sacri canones non permittunt apud se celebrare concilia. » (*Ibidem*).

3. *Ibid.* Cf. *Lib. expost.*, XXII (MIGNE, CXXVI, 597).

4. *Concile de Nicée*, can. 5 (MANSI, II, 670) ; *d'Antioche*, can. 20 (col. 1316).

5. Can. 2 (BORETIUS-KRAUSE, *Capit.*, II, 447).

année, les évêques se réuniront en synode provincial [1]. En 847, l'archevêque de Mayence, en convoquant ses suffragants observait que de mémoire d'homme on n'avait pas tenu de synode d'évêques dans sa province [2]. A Reims et en général dans les régions occidentales de l'empire franc, les synodes paraissent se réunir avec plus de régularité. On rencontre souvent dans les textes la mention que l'époque du synode approche [3]. Il n'en faut pas conclure que le synode se réunit chaque année à date fixe, mais que des lettres de convocation ont notifié aux évêques la réunion du synode à une date prochaine [4]. L'examen canonique de chaque évêque élu, puis le sacre exigeaient la présence de tous les évêques [5]. Si on tient compte encore des convocations, fréquentes au IXe siècle, de conciles généraux où les métropolitains paraissent accompagnés de leurs suffragants, on s'aperçoit que les évêques devaient être très souvent en voyage et qu'il leur devenait difficile de se réunir en outre périodiquement en synode provincial.

Avant de convoquer par lettre [6] les évêques, le métro-

1. Canon 7 (MANSI, XV, 538). L'*ordo de celebrando concilio* suppose aussi un concile annuel. A l'issue du synode, en effet, le métropolitain, est-il dit, doit indiquer aux évêques « quo tempore supervenienti anno ad faciendum concilium veniant. » (HINSCHIUS, *Decret. Ps. Isid.*, 24).

2. *Lettre de Liutbert à Salomon de Constance* (ZEUMER, *Formulæ*, 419).

3. Cf. *Lettre du clergé de Laon à Hincmar*, citée par Hincmar. L'évêque de Laon, dans un synode diocésain, a averti ses prêtres « quod immineret tempus comprovincialis synodi, quæ in Vermeria palatio regio a vobis (Hincmar de Reims) vestrisque suffraganeis VIII Kal. Maias habita est. » (MIGNE, CXXVI, 512). — *Lettre d'Hincmar de Reims à Hincmar de Laon* : « expectans donec ad provincialem synodum, cujus tempus in proximo est conveniamus. » (*Ibid.*, col. 497). Cf. FLODOARD, III, 22 (p. 519, lignes 42, 46), 23 (p. 529, ligne 20; p. 532, ligne 28), etc.

4. En convoquant les clercs du diocèse de Laon au synode, Hincmar les menace de la sentence synodale « apud proxime futuram synodum. » (FLODOARD, III, 25, p. 538). Un concile prochain c'est un concile déjà convoqué.

5. Cf. plus haut, p. 114 et 118.

6. Il est fait de nombreuses mentions de convocation par lettre au synode: « In indiculo quo ad hanc synodum eum vocavi, sicut et cæteros

politain s'est assuré du consentement royal. Hincmar envoie deux évêques s'entendre avec Charles le Chauve au sujet de la tenue d'un synode provincial [1]. Le roi prenait quelquefois les devants [2] et ordonnait à l'archevêque d'assembler ses suffragants. Hincmar entendait rester juge de l'opportunité de la convocation et expliquait au roi dans quel cas un synode doit être réuni [3]. Il faisait passer secrètement à ses suffragants une circulaire exposant les motifs qui lui dictaient un refus [4]. Le synode provincial s'assemble quand telle est la volonté du métropolitain et si les réunions ne sont pas plus fréquentes c'est que l'archevêque ne souhaitait pas qu'elles le fussent ou ne le croyait pas opportun.

Les suffragants sont tenus d'obéir à la convocation de leur métropolitain [5]. Les raisons qui permettent aux évêques de se dérober au devoir de la présence personnelle au synode doivent être exposées au métropolitain [6] et

provinciæ Rhemorum episcopos. » (HINCMAR, *Lib. expost.*, *Préf.*, MIGNE, CXXVI, 566). Un évêque devait être convoqué jusqu'à trois fois s'il ne se rendait pas au premier appel (*ibid.*, XXXV, col. 628).

1. *Lettre à Willebert de Châlons*, résumée par FLODOARD, III, 23 : « cum Odone ut loquantur simul apud regem pro synodo provinciali convocanda. » (*Script.*, XIII, 532).

2. Les *Ann. Bertin.* (849) semblent dire que Charles a convoqué lui-même le synode provincial de Reims qui condamne Gothescalc : « Karolus, advocato sanctorum memoratæ dioceseos episcoporum conventu. » (p. 36).

3. *Lettre à Charles le Chauve*, résumée par FLODOARD, III, 18 : « de synodo quam præcipiebat rex convocari infra parochiam Rhemensem, ostendens quibus ex causis convocari debeat synodus. » (*Script.*, XIII, 510). — Nous ne sommes pas en droit d'affirmer qu'il s'agit ici d'un synode provincial. Les synodes de plusieurs provinces sont convoqués par le roi ou par le pape avec l'assentiment du roi. Peut-être le synode dont il est ici question devait-il être un concile général ?

4. *Lettre à Eudes*, FLODOARD, III, 23 : « quædam etiam intimans, quæ secreto Joanni episcopo notificaret, de synodo tunc, ut rex jusserat, non agenda et quare tunc convocari non deberet. » (p. 530). Dans une autre lettre, Hincmar lui demandait conseil à ce sujet (*loc. cit.*).

5. HINCMAR, LV *Capit.*, II (MIGNE, CXXVI, 297).

6. *Concile de Douzy*, *Proclamatio Karoli*, VI : « si pro certa causa venire nequiverit, apud primatem suum et non apud alios sicut Hincmarus postposito metropolitano suo fecit..... suam excuset personalem præsentiam. » (MANSI, XVI, 581). Remarquez que ce n'est pas Hincmar qui parle, mais Charles le Chauve. Cf. *De jure metrop.*, XVI (MIGNE, CXXVI, 198).

non pas aux évêques du concile. L'évêque absent délègue un représentant qui a mission d'approuver en son nom ce que décidera l'assemblée [1]. L'archevêque se charge d'adresser aux évêques indociles la réprimande méritée [2] ; il lui appartient de dénoncer les négligents devant le concile général [3] ou auprès du pape [4].

Paraître au synode est un des devoirs de la charge épiscopale [5]. En dépit des règles, les évêques ne se rendaient pas toujours docilement à ces convocations trop multipliées. Le concile de Meaux (845) est obligé d'édicter contre les négligents des censures [6] renouvelées au concile de Worms (868) [7]. A Troyes (878), l'archevêque de Besançon se plaint que ses suffragants se dérobent à ce devoir [8]. Wenilon de Sens adresse le même reproche à Hériman de Nevers [9], Hincmar à Rothad de Soissons [10]. Les Fausses Décrétales, qui font une si large part aux suffragants dans le gouvernement de la province, dénoncent chez eux des habitudes de négligence quand elles exigent qu'aucun d'eux ne soit absent du synode [11].

Dans l'église où se réunit le synode et qui dès l'aube a été évacuée [12], d'autres que les évêques sont admis. Après

1. *Proclamatio Karoli*, VI (MANSI, XVI, 581).

2. FLODOARD, III, 21 : « (Hincmarus) Rothado Suessonico quem sæpe ad synodum venire differentem vel negligentem vocabat, scribit. » (*Script.*, XIII, 517).

3. *Concile de Troyes de 878, Act.* V : « Theodoricus Vesontiensis obtulit libellum super suffraganeos suos qui synodice vocati audientiam præbere hactenus noluerunt. » (MANSI, XVII, 347).

4. NICOLAS Ier, *Lettre à Wenilon de Sens* au sujet d'Hériman de Nevers (MIGNE, CXIX, 769, 770).

5. « Sacerdotale officium » (NICOLAS Ier, *Lettre à Wenilon de Sens*, MIGNE, CXIX, 770).

6. Can. 33 (BORETIUS-KRAUSE, *Capit.*, II, 406).

7. Can. 15 (MANSI, XV, 872).

8. Cf. plus haut, n. 3.

9. NICOLAS Ier, *Lettre à Wenilon de Sens* (MIGNE, CXIX, 770).

10. Cf. plus haut, n. 2.

11. PSEUDO DAMASE, VIII (éd. HINSCHIUS, 502).

12. *Ordo de celebrando concilio* (HINSCHIUS, *Decretales pseudo Isidorianæ*, 22). Sur l'origine et le caractère de cette pièce insérée par le pseudo

que les évêques sont entrés et se sont assis, on introduit les prêtres, puis les diacres et enfin les laïques dont la présence est nécessaire. Sont présents aussi des notaires qui donneront lecture des pièces et rédigeront les actes. Enfin, les premières prières dites et après une allocution prononcée par le métropolitain, on laissera pénétrer tout le monde, prêtres, diacres et hommes religieux [1].

Cette foule est assemblée pour entendre la doctrine [2]. Le but des réunions convoquées par l'archevêque, au dire du pape Nicolas, c'est de permettre aux personnages les plus considérables de la province, réunis aux vénérables évêques, d'entendre un exposé fidèle des choses de la foi et des règles disciplinaires [3]. On récitera donc les canons et les lettres qui renferment la doctrine et l'*ordo* prévoit trois jours consacrés à ces lectures [4].

Ces nombreux assistants ne jouent pas de rôle actif et ne sont là que pour écouter. Les évêques assis en cercle auprès du métropolitain forment à eux seuls l'assemblée délibérante. Les prêtres ont pris place en dehors du cercle derrière les évêques. Toutefois le métropolitain peut inviter certains d'entre eux à s'asseoir auprès de lui : en ce cas ils jugeront et décideront eux aussi avec lui [5]. L'invitation était sûrement adressée aux prêtres représentant les évêques empêchés de paraître au synode, mais le métropolitain pouvait aussi la faire à qui lui semblait bon [6]. Quand les lectures sont achevées, tous ceux qui

Isidore dans sa collection, cf. la préface d'*Hinschius* (p. LXXVIII). Le pseudo Isidore a certainement puisé dans l'Hispana, mais il adapte la description qu'il donne du synode aux usages de son temps.

1. *Ordo de celebr. conc.* (HINSCHIUS, *Decret. Ps. Isidor.*, 22 et 23).

2. *Ibid.* : « introibunt omnes.... ad audiendam doctrinam » p. 23.

3. NICOLAS Ier, *Lettre à Adon de Vienne* : « ut archiepiscopi canonicos conventus in provinciis sibi commissis.... faciant, ubi omnes, cum venerabilibus episcopis, nobiliores provinciæ conveniant, ibique integritatem fidei et canonicarum regularum observantiam audiant. » (MIGNE, CXIX, 1121).

4. *Ordo de celebr. conc.* (HINSCHIUS, *Decret. Ps. Isidor.*, 23).

5. *Ibid.*, p. 22.

6. *Ibid.* : « quos tamen sessuros secum metropolitanus elegerit. »

sont venus au concile pour leur instruction spirituelle se retirent. Il ne reste plus dans l'église que les évêques et les prêtres que le métropolitain aura honorés [1]. C'est alors seulement que les affaires intéressant la province sont mises en délibération [2]. Les prêtres, les simples clercs et les laïques venus pour soumettre une affaire au concile se tiennent à la porte parmi la foule. Ils adressent leur supplique à l'archidiacre de l'Église métropolitaine qui en fait part au synode. Ils sont alors introduits tour à tour et invités à s'expliquer devant les évêques [3].

Aucun des évêques n'est autorisé à se retirer avant que l'assemblée soit dissoute et tous ont le devoir de souscrire aux décisions prises. Le jour de la clôture de l'assemblée, lecture est donnée au peuple convoqué dans l'église des canons que le concile a portés ; puis chacun des évêques vient apposer au bas des actes et des canons sa signature [4].

La compétence du synode provincial s'étend aux questions de dogme et de discipline ecclésiastique. Le synode décide et promulgue ce qu'il faut croire, édicte des réglements, termine les litiges qui se sont élevés dans la province. Dans tous les cas, il n'est saisi de l'affaire que sur l'ordre et par l'intermédiaire du métropolitain. S'agit-il d'un débat théologique qui à cette heure occupe tous les esprits, l'archevêque a proposé d'avance à ses suffragants ce sujet d'études [5]; ils se réunissent en synode pour

1. *Ordo de celebr. conc.* (HINSCHIUS, *Decret. Ps. Isidor.*, 23).

2. Pendant les trois premiers jours : « de divinis tantum rebus... consultationem habeant, in reliquis autem diebus... consedentes causarum negotia juste et religiose cogitent » (*ibid.*, p. 23).

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 23 et 24. Nicolas Ier, écrivant à Adon, exige que tous les *nobiliores* souscrivent eux aussi : « ad tenendum, ne excusari possint, subscribere doceantur. » (MIGNE, CXIX, 1121).

5. Hincmar fait part à Eudes de Beauvais (MIGNE, CXXVI, 94) de la communication qu'il a reçue du pape au sujet du différend qui s'est élevé entre l'Église romaine et l'Église de Constantinople. Conformément aux instructions du pape, il le convoque à un synode et l'invite à étudier la question.

lui exposer ce qu'il ont découvert [1]. La discussion achevée, le métropolitain rédige quelquefois avec eux un petit traité destiné à l'instruction du peuple et que l'archevêque lira, s'il y a lieu, dans les conciles généraux [2]. Au reste, le principal objet de ces réunions, nous l'avons vu, est d'enseigner au peuple ce qu'il faut croire. Le docteur de la foi c'est éminemment l'archevêque, les évêques suffragants enseignent avec lui et par sa voix.

C'est devant le synode provincial que les causes des évêques et les appels des simples clercs doivent être portés [3]. L'archevêque ne paraît pas songer à soustraire à l'examen du synode les litiges qui s'élèvent à l'intérieur de la province. Hincmar, si jaloux de ses prérogatives d'archevêque, déclare fréquemment réserver le règlement des conflits survenus dans sa province jusqu'à l'époque où se réuniront les évêques [4]. C'est pour assurer le respect des décisions du synode qu'il se pose en adversaire des appels à Rome [5]. L'application des sentences conciliaires est énergiquement poursuivie par lui [6]. Volontiers il saisit le synode d'affaires concernant son propre

1. *Lettre d'Hincmar à Eudes* (MIGNE, CXXVI, 94).

2. Remi de Lyon lit au concile de Savonnières des « capitula quæ in suburbio Lingonicæ urbis, ad instructionem Dominici populi, ipse et sibi comprovinciales episcopi ediderunt. » (FLODOARD, III, 16, *Script.*, XIII, 506). Hincmar écrit avec ses suffragants une lettre à Drogon de Metz « de Græcorum adinventionibus. » (FLODOARD, III, 21, p. 517).

3. Cf. plus haut, p. 133.

4. Hincmar écrit à Jean de Cambrai (FLODOARD, III, 23) de laisser sa charge à un prêtre, « donec in provinciali synodo quid exinde tenendum sit inveniatur » (p. 531); à Hilmerad d'Amiens (III, 23) : « pro quodam presbytero mandans et interdicens auctoritate metropolitana ut nullum præjudicium ei faciat, sed ad synodum convocatam die denominata sibi occurrere studeat » (p. 529); à Hincmar de Laon (III, 22) : « pro dispositione quarumdam parochiæ suæ ecclesiasticarum rerum ut inde vel ad provincialem exspectaret synodum » (p. 519). Cf. LOUP DE FERRIÈRES, CXV, *Epist.*, 82 (éd. DESDEVISES, 197).

5. Cf. plus haut, p. 136-138.

6. *Lettres à Rothad* (FLODOARD, III, 21) : « quia irrationabiliter mandata synodi tractaverat, nisi se corrigeret, canonicæ ultionis delegat interminationem » (p. 517) ; « pro Adeloldo presbytero juxta sententiam synodi restituendo pro quo litteras ei miserat. » (*loc. cit.*).

diocèse [1]. Mais n'oublions pas qu'à l'archevêque appartient toujours l'initiative. Il convoque lui-même au synode les prêtres de son diocèse chargés d'une accusation. C'est lui qui fait comparaître les sujets des évêques suffragants et en certains cas leur enjoint, directement et sans passer par l'intermédiaire de leur évêque propre, de se présenter devant l'assemblée [2]. La sommation est faite au nom de l'autorité métropolitaine [3]. L'archevêque convoque les juges, porte devant eux la cause, assigne les accusés en vertu de sa prérogative. Nous soupçonnons qu'elle fera encore de lui le véritable juge et transformera les évêques en assesseurs complaisants et muets.

II

Un synode est parfait, suivant la disposition de l'ancien droit, quand il est présidé par le métropolitain [4]. Les textes du IXe siècle font ressortir la place que tient l'archevêque dans l'assemblée. Hincmar répète à satiété que pour juger l'un d'eux les évêques doivent être présidés par le primat de la province [5]. Le synode de Douzy a

1. *Lettre au chorévêque Richald* (FLODOARD, III, 28) : « pro synodo comprovinciali apud Carisiacum..... ut notum faciant omnibus per omnem parochiam Remensem ut qui se læsos existimant ad ipsam synodum convenire procurent, quosdam vero cum auctoritate invitent et venire commoneant. » (p. 550). Cf. *Lettre à Sigloard (in finem)*, p. 551.

2. Au cours de ses contestations avec Rothad, Hincmar ordonne aux doyens du diocèse de Soissons d'envoyer les prêtres au synode et de venir avec eux (FLODOARD, III, 25, *Script.*, XIII, 538).

3. HINCMAR, *Lettre aux doyens de Soissons*, résumée par FLODOARD, III, 25 : « metropolitana præcipit auctoritate » (p. 538) ; — à *Hilmerad d'Amiens*, III, 23 (p. 529).

4. *Concile d'Antioche*, can. 16. Hincmar ne manque pas de s'en autoriser (LV *Capit.*, VI, MIGNE, CXXVI, 312).

5. En rédigeant la lettre de Charles le Chauve à Jean VIII, Hincmar

désigné comme juges d'une affaire les archevêques de Bordeaux et de Bourges, évêques des premiers sièges d'Aquitaine. Il mentionne le concours que leur prêteront les suffragants et les « principes » de leurs provinces, mais il met les archevêques hors de pair en plaçant les laïques au même rang que les évêques [1].

L'archevêque avait voix prépondérante; en bien des cas, sans doute, son suffrage entraînait à lui seul l'adhésion des évêques. Un prélat, fût-il manifestement coupable, n'était pas condamné si son archevêque prenait en main sa défense et dissuadait l'assemblée d'en venir aux moyens de rigueur [2]. Le métropolitain, assuré que ses suffragants adopteraient ses propositions, pouvait sans témérité annoncer que l'anathème déjà lancé par lui serait confirmé par le synode [3].

L'autorité du synode se confondait avec celle de l'archevêque qui le présidait. L'ordonnance rendue était dite à la fois « décret de l'archevêque » et « constitution synodale [4]. » De la sentence d'un évêque on en appelait en même temps et sans établir entre eux de distinction au

répète deux fois cette formule à une ligne d'intervalle : « a suis judicibus episcopis..... una cum primate provinciæ..... congregatis una cum primate provinciæ episcopis. » (MIGNE, CXXVI, 234).

1. HINCMAR, *Lettre aux métropolitains d'Aquitaine :* « Synodus vos qui primarum sedium regni aquitanici estis ad hanc causam diffiniendam, cum coepiscopis vestris et principibus ac terræ illius primoribus eligere studuit. » (MIGNE, CXXVI, 153).

2. HINCMAR, *Lettre à Hincmar de Laon* : « episcopis quorum parochianos excommunicasti, ut te in synodali sententia non inveherent persuasi. » (MIGNE, CXXVI, 500). Peut-être s'agit-il ici d'un synode général. On peut en inférer à fortiori le rôle d'Hincmar dans une assemblée composée exclusivement de ses suffragants.

3. *Lettre à Fulcric* : « vocans ad synodum, excommunicationis jam in eum datæ atque in comprovinciali synodo confirmandæ pandit modum. » (FLODOARD, III, 26, p. 539).

4. LOUP DE FERRIÈRES, XXXVIII, *Epist.*, 80 : « Non estis obliti quemadmodum vobis.... constitutum synodi decretumque metropolitani Amuli (Lyon) ostenderim super presbytero Godelgario, terruerimque vos nisi præceptum regis confirmantis quod sancta synodus et metropolitanus jussisset, impleretis » (éd. DESDEVISES, 102).

synode provincial et à la métropole [1]. Le métropolitain président du synode rendait des décisions au nom des deux autorités solidaires et effectivement combinées de l'archevêque et de l'épiscopat de la province [2]. Il transmettait à la fois aux ayants cause sa propre sentence et celle du synode : celle-ci ne pouvait être autre que celle-là.

Au synode, en effet, l'archevêque n'abdique pas son pouvoir propre. Ce n'est pas le synode seul qui décide, c'est le synode et le métropolitain. Loin que l'autorité métropolitaine s'évanouisse devant l'autorité synodale, la confusion qui s'établissait entre elles profitait au privilège de l'archevêque. Un métropolitain regardait volontiers comme sa sentence propre la décision du synode. A entendre Hincmar, c'est lui, l'archevêque de Reims, qui, au synode provincial de Soissons, a déposé l'évêque de cette cité [3]. Il n'a pas lu dans les canons et dans les décrétales que les litiges doivent être jugés par les synodes provinciaux, mais qu'ils doivent l'être dans les synodes provinciaux par les métropolitains [4]. *L'ordo de celebrando concilio*, parlant des prêtres que le métropolitain fait asseoir près de lui, ne dit pas qu'ils délibéreront avec les évêques mais qu'ils jugeront et définiront avec le métropolitain [5]. La prérogative du métropolitain, au lieu d'être

1. HINCMAR, *Lettre au clergé de Laon* : « ad metropolim vestram vel ad provinciale concilium qui læsos se existimaverint, festinent recurrere, ut.... synodi experti examen, debitam... emendationem suscipiant » (MIGNE, CXXVI, 514). « Vel » signifie dans les textes du IXe siècle non pas « ou bien » mais « et ». Les appelants recevront la correction nécessaire de leur métropolitain, mais en synode. — *Lettre à Hincmar de Laon* (FLODOARD, III, 22) : « pro Bertherio diacono quem metropolitani atque comprovincialis synodi judicium appellantem indebite sub custodia detinebat. » (*Script.*, XIII, 519).

2. Hincmar écrit à Hugues (FLODOARD, III, 26) : « si vero ipsius commonitionem atque mandata synodi obœdire non vellet. » (p. 546).

3. *Ann. Bertin.* (auctore Hincmaro) : « Hincmarus synodo comprovinciali... Rothadum... episcopali privat communione » (éd. in us. schol., 56).

4. HINCMAR, *Lettre à Nicolas* : « ... in synodis provincialibus a metropolitanis præcipiunt terminari. » (MIGNE, CXXVI, 28).

5. « Quos tamen sessuros secum metropolitanus elegerit qui utique et

limitée par l'autorité du synode, ne s'exerce jamais mieux qu'à la faveur des assemblées épiscopales.

Nous n'avons que de maigres renseignements sur la tenue des synodes provinciaux, mais nous possédons les actes et des comptes rendus détaillés de certains conciles généraux où précisément un métropolitain eut à revendiquer et à exercer en présence des évêques les droits de sa charge. Ce qui se passa dans ces assemblées peut nous donner l'idée de la manière dont un archevêque présidait un synode provincial, de l'autorité qu'il y possédait et de la part qui revenait à l'archevêque et à ses suffragants dans la décision prise. A deux reprises, à Pitres et à Douzy, se vident devant tous les évêques du royaume de l'ouest des différends entre l'archevêque de Reims et des suffragants rebelles. Le concile n'est alors qu'une extension du synode de la province. Sur ce théâtre agrandi, l'archevêque reste aux prises avec son suffragant qui, vainement, décline sa compétence. A Douzy ce ne sont pas les évêques présents qui interrogent et jugent l'évêque de Laon, mais son métropolitain. L'accusé veut présenter aux évêques des écrits composés pour sa justification : Hincmar ne le permet pas et exige que son suffragant les lui remette [1]. Sur le refus de l'évêque, il lui ordonne au nom de son autorité métropolitaine de se disculper des charges qui pèsent sur lui [2]. Hincmar de Laon déclare qu'il ne se défendra pas et qu'il n'accepte pas le jugement de son archevêque parce que celui-ci est prévenu contre lui [3].

cum eo judicare aliquid et definire possint. » (*Decret. Ps. Isid.*, éd. HINSCHIUS, 22). On sait pourtant que le pseudo Isidore n'est pas favorable au pouvoir métropolitain. L'*ordo* d'ailleurs prévoit que tout sera terminé par « la délibération commune des évêques » (*ibid.*).

1. HINCMAR DE LAON, *Reclamatio* (MIGNE, CXXIV, 1071).

2. *Acta synodi, cap.* VII : « auctoritate Dei et sacrorum canonum et domni Hadriani papæ et metropolitana sollicitudine tibi præcipimus ut ad objecta tibi respondeas. » (MANSI, XVI, 670) ; *cap.* VI : « esto obediens juxta regulas metropolitano » (col. 666).

3. *Cap.* VI (MANSI, XVI, 665).

Les évêques interviennent alors, mais pour déclarer, à la requête d'Hincmar de Reims, que l'évêque de Laon n'est pas en droit de rejeter le jugement régulier de son archevêque [1]. L'accusé persévérant dans sa tactique, Hincmar prie chaque évêque de dire son sentiment. Tous reconnaissent l'évêque de Laon coupable d'infraction grave aux règles [2]. L'archevêque, avant de rendre l'arrêt, demande aux évêques s'ils jugeront unanimement avec lui, s'ils acceptent et approuvent le jugement qu'il va porter [3]. Tous les membres du concile se sont écriés qu'ils jugeront avec lui [4]. Alors l'archevêque prononce de sa propre autorité la sentence de déposition [5].

Quand Hincmar a eu à traiter devant d'autres synodes l'affaire des clercs ordonnés par Ebbon et celle d'un autre suffragant révolté, Rothad de Soissons, il semble bien que la procédure ait été la même qu'à Douzy. Hincmar de Laon va répétant partout qu'il est affranchi du joug archiépiscopal parce que, dit-il, deux jugements de son archevêque ont été déjà cassés par le siège apostolique [6]. Il s'agit des arrêts rendus par deux conciles de Soissons contre les clercs ordonnés par Ebbon et contre Rothad : c'est qu'aux yeux de l'évêque de Laon ces arrêts étaient ceux d'Hincmar de Reims bien plus que ceux du concile.

Le synode ne dessaisit donc pas l'archevêque de son autorité et de sa juridiction sur son suffragant. Le concile de Douzy réserve à Hincmar, en sa qualité de métropolitain de Reims, le jugement de l'évêque de Laon rebelle.

1. *Acta syn. Duziac.*, *Cap.* VI : « judicavit synodus..... quia ejusdem metropolitani sui judicium regulare non posset rejicere » (MANSI, XVI, 667)

2. *Cap.* VII (col. 671-675).

3. *Cap.* X : « utrum vos illum mecum unanimiter judicabitis, an non? » (col. 675).

4. *Ibid.* : « se una cum eo judicaturos » (col. 676).

5. *Sententia depositionis* : « episcopali honore privatum judico... sacerdotali officio spoliatum decerno. » (MANSI, XVI, 677).

6. HINCMAR, LV *Capit.*, V : « pro eo quod jam duo mea judicia a sede apostolica sint cassata. » (MIGNE, CXXVI, 303).

Les évêques estiment qu'un suffragant, même au sein d'une grande assemblée d'évêques, ne peut récuser comme juge son archevêque. De leur aveu, au synode un archevêque peut et doit juger son suffragant.

Si dans un synode général saisi d'un dissentiment entre un archevêque et son suffragant, le métropolitain offensé peut connaître l'affaire, interroger l'accusé, prononcer la sentence en sa seule qualité de métropolitain du rebelle, il s'ensuit que dans un synode provincial, en tête-à-tête avec ses suffragants, l'archevêque dispose et ordonne plus librement encore. Frédulus, archevêque de Narbonne, avait rendu contre un prêtre une sentence d'excommunication que Léon IV jugeait mal fondée [1]. Au synode [2], comme ce prêtre présente la lettre de réprimande adressée par le pape à l'archevêque, celui-ci le frappe au visage et renouvelle l'excommunication [3]. Léon IV n'a pas un mot de blâme à l'adresse des évêques du concile : l'archevêque seul est incriminé avec l'évêque d'Elne. Il est évident, à lire la lettre pontificale, que l'archevêque a tout fait et que les évêques sont restés muets. Cet archevêque était un imitateur grossier et maladroit d'Hincmar, mais il faisait comme lui acte d'autorité en plein synode et avait la même conception du rôle d'un métropolitain dans l'assemblée synodale.

Le synode assemblé ne faisait donc pas disparaître la prérogative du métropolitain. En présence des évêques réunis pour former le synode provincial, l'archevêque ne se renferme plus dans les attributions modestes du métro-

1. *Coll. Britannica epist. Leonis* IV, 5 (*Neues Archiv*, V, 378; *Epist. Karol. aevi*, III, 587).

2. Le texte n'indique pas positivement qu'il s'agisse d'un synode provincial, mais il semble bien que ce concile n'était composé que des évêques de la province de Narbonne. Il n'est question dans la lettre pontificale que de l'archevêque de Narbonne et de l'évêque d'Elne. L'affaire dont il s'agit ne dépasse pas la compétence d'un synode provincial.

3. *Loc. cit.* : « ... in episcoporum concilio..... nimie superbie tumore inflatus, in fronte percutere... non dubitasti et ipsum... rursum excommunicasti. »

politain qu'avait connu l'ancien droit, premier entre des égaux, simple président de l'assemblée des évêques en qui reposait l'autorité et qui pouvait seule régler les affaires de la province. L'archevêque du IXe siècle, quand il tenait un synode, décidait et jugeait encore en vertu de son pouvoir propre. L'autorité canonique du synode s'unissait à celle du métropolitain, mais au lieu de l'effacer, elle s'ajoutait et se subordonnait effectivement à elle.

CHAPITRE HUITIÈME

LE POUVOIR PROPRE DE L'ARCHEVÊQUE ET LE CONCOURS DES SUFFRAGANTS

I

C'est entouré de ses suffragants que nous avons vu l'archevêque exercer les droits et remplir les devoirs les plus considérables de sa charge. En leur présence il examine l'élu de l'Église [1]. Ses suffragants l'assistent au sacre du nouvel évêque. Le concours de tous les évêques de la province est jugé à ce point indispensable que le sacre est différé si l'un deux faisant défaut n'a pas envoyé de lettres de procuration [2]. Nous avons vu l'archevêque porter devant les évêques assemblés en concile les affaires de la province [3], instruire et juger devant le synode provincial les causes des évêques, les appels des clercs [4]. Quand le roi convoque ces grandes assemblées semi-ecclésiastiques, semi-laïques, qui sont si fréquentes au IXe siècle, l'archevêque se met en route et siège au concile escorté de ses suffragants. Il semble que ceux-ci soient

1. Cf. plus haut, p. 114.
2. Cf. plus haut, p. 118, n. 3.
3. Cf. p. 152.
4. Cf. p. 133, 152-3.

inséparables de leur archevêque. L'épiscopat de la province agit en corps et solidairement.

En faut-il conclure que l'archevêque est la tête de ce corps et le met en mouvement à sa volonté, ou ne faut-il voir en lui que le délégué du collège épiscopal et l'exécuteur des décisions prises en commun accord? Est-il simplement l'organe du groupement provincial qu'il préside ou possède-t-il un pouvoir propre, une juridiction personnelle indépendante du concours de ses suffragants ?

La question a été posée au IXe siècle et certains l'ont résolue en déniant aux archevêques un tel pouvoir. Les Fausses Décrétales proclament que l'archevêque ne peut agir qu'avec le concours de tous ses suffragants [1]. Hincmar de Laon s'autorise de ces textes [2] pour affirmer qu'un archevêque ne peut rien décider sans l'agrément de chacun de ses suffragants et que sa volonté ne peut prévaloir contre l'opposition d'un seul membre du corps épiscopal de la province [3]. Le métropolitain, à l'entendre, ne peut juger une cause si ses suffragants ne siègent au tribunal avec lui [4]. A l'archevêque n'appartiendrait donc aucune juridiction propre ; il présiderait seulement à l'exercice de la juridiction possédée par la collectivité des évêques de la province ; son action serait liée au concours, à l'assentiment de ses suffragants.

Si on se reporte aux prescriptions de l'ancien droit, il apparaîtra que le sentiment d'Hincmar de Laon et du pseudo Isidore est le plus proche de la vérité. Les canons des anciens conciles ne séparent jamais dans l'exercice de

1. Ps. CALIXTE, XIII (éd. HINSCHIUS, 139). — Ps. DAMASE, VIII (p. 502). — Ps. LUCIUS, IV (p. 176). — *Capit. Angilramni*, XLIII (p. 765).

2. *Lettre à Hincmar de Reims* (MIGNE, CXXIV, 983, 984, 998). — *Réponse aux LV Capitula* (*ibid.*, col. 1056).

3. *Réponse aux LV Capit.*: « nulli archiepiscoporum potestas datur ut sua sola auctoritate coepiscopi sententia evacuetur » (*Ibid.* col 1059).

4. Après avoir cité le texte d'ailleurs absolument probant du Pseudo Lucius (IV, HINSCHIUS, 176), Hincmar de Laon s'écrie : « Ecce quia iste archiepiscopos etiam audire causas queritantium sine præsentia comprovincialium prohibuit. » (*Ibid.*, col. 1056).

sa juridiction le métropolitain des autres évêques de la province. Tous les règlements qui dépassent la compétence d'un simple évêque doivent être concertés entre eux. Le métropolitain ne peut rien sans ses *comprovinciales* et ceux-ci ne peuvent rien sans lui. Les canons qui réservent à l'évêque de la métropole la visite et la surveillance de la province lui font seulement un devoir d'être attentif à tout ce qui s'y passe, non pas pour porter lui-même et de sa seule autorité remède aux abus qu'il découvrira, mais pour en saisir l'assemblée synodale, la seule juridiction compétente de la province.

Mais telle n'est pas la pratique du IXe siècle. En maintes occasions, l'archevêque use d'un privilège personnel, à l'exercice duquel ses suffragants ne sont nullement associés. C'est lui seul qui prend soin de l'Église vacante en lui envoyant un visiteur ; il est seul juge de la validité des opérations électorales [1]. Il n'appartient pas aux évêques de la province de se réunir d'eux-mêmes en synode quand ils le veulent et où il leur plaît : le métropolitain seul en décide, sans qu'il ait à prendre leur avis [2]. Il s'en faut que toutes les mesures disciplinaires qu'il arrête soient prises après entente avec ses suffragants. Il lève de sa propre autorité l'anathème porté indûment par un suffragant [3]. Quand l'archevêque n'a pu corriger lui-même un rebelle, ou bien il lui donnera des juges ou bien il réunira le synode pour connaître l'affaire [4]. Il est clair qu'en essayant de la terminer lui-même et, s'il n'y réussit pas, en donnant des juges au coupable, l'archevêque fait usage dans ces deux cas au moins d'une juridiction propre et que ses suffragants n'y ont point part.

1. Cf. plus haut, p. 110-2.

2. Cf. p. 146 et 148.

3. Cf. p. 132.

4. HINCMAR, *Lib. expost.*, XXI : « quæ autem non potuerit corrigere, sua præceptione debet aut per judices a se datos, aut ex consensu partium electos, corrigere : aut in comprovinciali synodo,... cum consilio episcoporum provinciæ emendare. » (MIGNE, CXXVI, 596).

Qu'on lise le parallèle qu'Hincmar établit entre l'évêque de Laon et lui et il apparaîtra que l'archevêque se croit en possession d'un pouvoir personnel : « Je puis, dit-il, et je dois te juger, et toi tu ne peux me juger : il m'appartient de te donner des juges et tu ne peux m'en donner [1]. » L'opposition se poursuit ainsi longtemps sans que l'archevêque songe à faire place auprès de lui aux autres évêques de la province. Dans cette longue énumération de tous les droits que possède un archevêque il ne fait mention du concours que lui apportent ses suffragants qu'à propos de l'examen canonique, du sacre des évêques et du synode qui jugera les appels des clercs. Mais c'est, nous l'avons vu, dans les occasions où il est nécessairement entouré de ses suffragants, quand il procède avec eux à l'examen canonique et au sacre [2], quand il préside un synode provincial [3] que se marque le mieux leur dépendance à son égard.

II

D'autre part les évêques de la province nous apparaissent toujours rangés derrière leur archevêque. Loin de faire fi de leur concours, le métropolitain le réclame sans cesse. Les évêques de sa province ne sont dits ses suffragants que parce qu'ils lui apportent continuellement leur conseil, leur consentement, leur suffrage. Nous voyons l'autoritaire Hincmar lui-même imposer des peines canoniques [4], faire des donations pieuses [5] de concert avec

1. LV *Capit.*, VI (MIGNE, CXXVI, 311, 312).

2. Cf. plus haut, p. 115, 118.

3. Cf. p. 155 et suiv.

4. Hincmar écrit à Théodoric de Cambrai « pro quodam Hettone cui communi consensu pœnitentiam injunxerunt. » (FLODOARD, III, 21, *Script.*, XIII, 518).

5. Hincmar fonde un hôpital et le dote « cum consensu coepiscoporum

ses suffragants. Fréquemment il leur écrivait pour leur demander conseil [1]. Il est prêt, dit-il, à se laisser corriger par ses inférieurs et à se rendre à leurs bonnes raisons [2]. Si l'obstination d'Hincmar de Laon fait un devoir à l'archevêque de Reims de révoquer les ordres donnés par son suffragant et d'administrer lui-même le diocèse de Laon, il aura soin plus tard de rechercher avec ses suffragants les mesures qu'il convient d'adopter [3]. Il n'accorde pas sans leur avis de lettres dimissoires pour un voyage dont l'objet lui paraît suspect [4]. Il est arrivé même à Hincmar, écrivant au nom des évêques de sa province et d'une province voisine, de déclarer, d'accord cette fois avec le pseudo Isidore et avec la lettre des anciens canons, qu'un archevêque ne peut rien faire sans le consentement de ses suffragants [5].

A la vérité telle n'était ni l'exacte pensée d'Hincmar ni la pratique de son temps. Hincmar, en d'autres occasions, ne se lasse pas de répéter qu'un archevêque n'est pas toujours tenu de prendre conseil de ses suffragants. Après avoir levé l'interdit jeté sur l'Église de Laon par son évêque, Hincmar soutient qu'il a pu légitimement casser cette ordonnance inique sans prendre conseil de ses suffragants [6]. Il est des cas où un archevêque doit demander l'avis des autres évêques de la province et s'assurer de

Remensium diœceseos atque subscriptionibus eorumdem. » (FLODOARD, III, 10, p. 484).

1. Hincmar écrit à Pardulus de Laon « de absolutione cujusdam requirens ejus consilium » (FLODOARD, III, 21, p. 518) — à Eudes de Beauvais « petens consilium quid inde ageret » (FLODOARD, III, 23, p. 529).

2. LV *Capit.*, IV : « a minoribus meis corrigi et eorum bene dicta sequi non renuo. » (MIGNE, CXXVI, 801).

3. « Si votre évêque ne vous est pas rendu, écrit Hincmar au clergé de Laon, « fratrum et coepiscoporum nostrorum consilio ac consensu atque salubri tractatu inveniam et vestræ in Domino unanimitati renuntiem qualiter... sit agendum. » (MIGNE, CXXVI, 533).

4. *Lettre à Jean de Cambrai*, résumée par FLODOARD, III, 23 (p. 531).

5. *Lettre des évêques des provinces de Reims et de Rouen à Louis le Germanique* (MIGNE, CXXVI, 9).

6. *Lettre à Hincmar de Laon* (MIGNE, CXXVI, 501).

leur consentement : il en est d'autres où il peut s'en passer. Quand la cause s'éclaire d'elle-même, lorsqu'elle tombe manifestement sous l'application des règles canoniques et des sentences des saints Pères [1], le métropolitain n'est pas tenu d'attendre les suffrages des évêques de sa province. La multiplicité des affaires courantes ne lui permet pas de demander pour chacune d'elles l'avis de ses suffragants [2]. De quoi sert-il d'interroger les évêques, quand les décisions des conciles et du siège apostolique indiquent la solution, et quelle autre que celle-là les évêques pourraient-ils recommander à leur métropolitain ? En pareil cas son devoir n'est pas de renvoyer l'affaire au synode, de prendre le sentiment des évêques et leur consentement, d'importuner le pape d'une vaine consultation [3], il est de ne pas s'écarter des règles et de porter aussitôt remède au mal.

L'archevêque doit consulter ses suffragants quand l'affaire est obscure ou douteuse, quand aucune règle ne l'a prévue [4]. Ailleurs Hincmar signale plus explicitement les cas où l'archevêque ne peut se passer du concours de ses suffragants : c'est quand il s'agit de juger canoniquement un évêque accusé, quand il faut ordonner un nouvel évêque, enfin quand une affaire nouvelle ou douteuse ou obscure surgit et qu'il faut laborieusement

1. *Lettre à Hincmar de Laon* : « cum de certis et manifestis causis quæ in nullo nobis sunt dubia vel obscura et de quibus finitivas sententias... a sanctis patribus promulgatas habemus, synodale consultum vel coepiscoporum nostræ provinciæ consilium vel consensum non debeam exspectare. » (MIGNE, CXXVI, 501). Cf. LV *Capit.*, VI (col. 313).

2. LV *Capit.*, XXXV (MIGNE, CXXVI, 423). Hincmar de Laon, à lui seul, déclare l'archevêque, commet tant de fautes qu'on ne viendrait pas à bout de les corriger s'il fallait à chaque fois réunir les évêques.

3. LV *Capit.*, XXXIV : « synodale consultum vel coepiscoporum provinciæ nostræ consilium vel consensum non debeo exspectare nec a regulis præstitutis discedere, nec etiam sedem apostolicam inde requirendo inquietare. » (MIGNE, CXXVI, 417). Cf. VI (col. 313).

4. LV *Capit.*, VI : « Ego de dubiis et obscuris rebus de quibus certam diffinitionem non habemus et de his quæ sine plurimorum judicio episcoporum finiri non possunt, cum coepiscopis provinciæ... debeo consilium quærere. » (col. 313).

interpréter les règles ou suppléer à leur insuffisance [1].

Réduit à ces proportions, le concours nécessaire des évêques n'a rien qui puisse blesser les susceptibilités du métropolitain le plus ombrageux. C'est à lui de juger si l'affaire est claire ou obscure : on conçoit que la faculté de prononcer dans le premier sens devait le mettre à l'aise. Dans le fatras des canons et des décrétales il est facile à un canoniste expérimenté comme l'est Hincmar de découvrir une règle applicable à l'affaire. Dans l'exercice ordinaire de sa juridiction disciplinaire, l'assistance des évêques de la province n'est pas indispensable au métropolitain. Si souvent en fait il leur demandait leur suffrage, c'est parce qu'il le voulait bien.

L'archevêque n'est pas tenu de ne consulter qu'eux. Bien que ses suffragants soient ses conseillers naturels, il peut toujours prendre conseil de qui bon lui semble. Au lieu de saisir de l'affaire un synode provincial, il est toujours libre de la porter devant les évêques de plusieurs provinces réunis en concile. C'est Hincmar qui dépose les clercs ordonnés par Ebbon, mais en raison du jugement rendu par le concile général de Soissons [2]. Il ne veut pas prendre sur lui de rétablir les clercs que les évêques de plusieurs provinces et non pas lui ont crus indignes de leur charge [3]. Il a prié les évêques de dix provinces réunis en concile d'ouvrir un avis sur les moyens d'avoir raison de l'obstination d'Hincmar de Laon [4]. Avant de le déposer il a pris le sentiment de chacun des évêques présents au concile de Douzy [5].

Quand les règles prescrivent à l'archevêque de réclamer l'assistance de ses suffragants, quand de l'aveu d'Hincmar

1. LV *Capit.*, XXXV (MIGNE, CXXVI, 427).

2. *Ann. Bertin.* : « Ingmarus... quoscumque Ebo post depositionem suam ordinaverat, sinodo judicante, deposuit » (p. 42).

3. HINCMAR, *Lettre aux évêques du IIIe concile de Soissons* (MIGNE, CXXVI, 56). Cf. *Lettre à Nicolas Ier* (*ibid.*, col. 62).

4. *Lettre à Hincmar de Laon* (MIGNE, CXXVI, 501).

5. Cf. plus haut, p. 157.

il ne peut se passer de leur concours, il n'est jamais nécessaire que tous soient d'accord avec lui. A l'encontre des Fausses Décrétales et des prétentions d'Hincmar de Laon, l'archevêque de Reims n'admet pas qu'il ait besoin de l'assistance de tous ses suffragants sans exception et que le veto d'un seul suffise à l'empêcher d'agir. Il ne refuse pas, conformément aux canons du concile d'Antioche, de prendre conseil, dans certains cas, des évêques de sa province, mais à condition que le sentiment du plus grand nombre corroborant l'avis de l'archevêque l'emporte, comme le concile de Nicée l'a décidé [1]. Le pape Boniface, ajoute-t-il, ordonne d'attendre en tout le réglement du métropolitain, mais il n'a pas décrété que le métropolitain attende en toute affaire l'avis de tous les évêques de la province. Hincmar concluait que le métropolitain ne peut demander leur concours à tous ses suffragants en toutes rencontres et qu'il ne le doit pas [2].

Dans toute cette discussion Hincmar s'efforce de légitimer une pratique nouvelle : la nécessité de la mettre d'accord avec les canons gêne singulièrement sa peu loyale dialectique et l'oblige à des concessions qui se retournent contre lui. Il invoque sans cesse des canons qui sont manifestement en faveur de ses adversaires. Les raisons qu'il apporte pour démontrer que le concours des évêques n'est pas requis dans tous les cas, établissent plutôt qu'il est nécessaire en principe. De l'aveu d'Hincmar, en effet, le métropolitain n'est dispensé de consulter ses collègues que quand il ne le peut absolument pas ou quand les canons donnent une solution si catégorique qu'il n'y a pas lieu de délibérer. En principe, c'est-à-dire suivant l'ancien droit, le métropolitain ne peut se passer de l'assistance de ses suffragants; mais en pratique, il s'est affranchi de cette nécessité.

1. *Libell. expost.*, XXI (MIGNE, CXXVI, 596).

2. *Ibid.*: « quoniam de omnium negotiis qui de provincia ad metropolitanum undique concurrunt, semper omnium coepiscoporum consilium expetere vel exspectare metropolitanus non potest verum nec debet. »

III

C'est ce qui apparaît très clairement si l'on examine ce qu'il faut entendre par le concours que prêtent les évêques d'une province à leur métropolitain. Nécessaire ou non, il est tel qu'il laisse à l'archevêque un pouvoir propre et parfaitement indépendant. Les textes qui le mentionnent le ramènent à deux formes d'assistance, l'expriment toujours par deux mêmes mots : à leur archevêque les évêques donnent un conseil « *consilium* », ils lui apportent en second lieu leur consentement « *consensus* ». Les suffragants conseillent leur métropolitain sur le point mis par lui en délibération, ils approuvent la décision qu'il a prise; ce ne sont pas eux qui l'arrêtent. L'archevêque, c'est la formule officielle, décide avec leur conseil et leur consentement [1]. Le conseil et l'adhésion qu'ils apportent sont moins pour eux un droit qu'un devoir. Le métropolitain n'est pas toujours tenu de les consulter ; invités par lui à l'assister, les suffragants ne peuvent pas s'en dispenser. L'archevêque requiert les évêques de le conseiller [2] et souvent ce n'est pas tant leur avis que leur consentement qu'il réclame.

L'évêque de Laon en révolte s'informe de quel droit son métropolitain le somme de lui envoyer son acquiescement, alors qu'il n'a pas demandé, qu'il a méprisé même son suffrage [3]. Quand un archevêque procède à l'examem canonique, les évêques jouent le rôle d'auditeurs muets à

1. HINCMAR, *Libell. expost.*, XX : « consilio et consensu coepiscoporum nostrorum. » (MIGNE, CXXVI, 594).

2. HINCMAR, *Lettre à Pardulus* : « requirens ejus consilium » (FLODOARD, III, 21, p. 518) ; *Libell. expost.*, XX : « litteras sui consensus.... mihi dirigendas mandavi » (MIGNE, CXXVI, 594). — HINCMAR DE LAON, *Lettre à Hincmar* citée dans le *Libell. expost.*, XXI : « cur meum requiritis consensum » (col. 595) ; *Lettre à Hincmar* : « litteras mei consensus requiritis » (MIGNE, CXXIV, 1069).

3. Cité par HINCMAR, *Libell. expost.*, XXI (MIGNE, CXXVI, 595).

qui il n'est permis que d'approuver [1]. Au synode, le métropolitain prend le sentiment de ses suffragants mais surtout réclame leur consentement [2]. L'évêque absent l'a fait porter d'avance à son métropolitain [3]. Lorsque celui-ci prononce un anathème, il requiert de ses suffragants une lettre déclarant qu'ils condamnent avec lui [4]. Hincmar s'indigne qu'après avoir quitté le synode de Compiègne sans sa permission, l'évêque de Laon se soit refusé par deux fois à approuver la sentence d'excommunication rendue par l'archevêque contre les complices du fils rebelle de Charles le Chauve [5]. Les autres évêques se sont empressés d'obéir et d'envoyer leur adhésion [6]. A toute ordonnance du métropolitain le suffragant a le devoir d'apposer sa signature. L'archevêque peut exiger de lui qu'il souscrive aussitôt aux ordonnances et aux pièces quelconques qui lui sont expédiées de la métropole [7]. Il peut se passer souvent des conseils de son suffragant, celui-ci ne peut jamais lui refuser son assentiment.

Il est facile de comprendre à présent pourquoi la sentence synodale et l'ordonnance de l'archevêque étaient

1. Cf. plus haut, p. 115.

2. Cf. p. 155 et suiv.

3. *Conc. de Douzy, Proclam. regis, Cap.*, VI : « suum regularem repræsentet consensum » (MANSI, XVI, 581). — HINCMAR, *Lettre à Charles le Chauve* : « ad ordinationem electi aut ipsi (episcopi) conveniant aut litteras sui consensus transmittant » (MIGNE, CXXVI, 268). — *Examin. Willeberti* : « relectæ sunt tractoriæ episcoporum qui.... venire non potuerunt, continentes quidquid super examinationem et ordinationem... Willeberti canonice inventum et actum fuerit, se per omnia assensum præbere. » (MANSI, XV, 864).

4. HINCMAR DE LAON, *Lettre à Hincmar* : « litteras mei consensus in excommunicatione a vobis facta requiritis » (MIGNE, CXXIV, 1069).

5. *Libell. expost.*, XX : « quia, sicut ei mandaveram, litteras sui consensus in hac excommunicatione canonica non direxit » (MIGNE, CXXVI, 594).

6. *Ibid.* : « litteras sui consensus *obedienter* miserunt. » Envoyer son consentement c'est obéir, le refuser c'est une désobéissance. Cf. *Lettre à l'évêque de Laon*, résumée par FLODOARD, III, 22 : « pro excommunicatione Carlomanni, unde obedire ipse nolebat, commonens.... ad obediendum sibi » (*Script.*, XIII, 519).

7. HINCMAR, LV *Capit.*, VI : « tu juberis... decreto vel relationi meæ si præcepero tibi, salva fide subscribere » (MIGNE, CXXVI, 312).

pratiquement confondues [1] et comment le concours des suffragants, même quand il est indispensable, ne supprime pas l'indépendance du pouvoir métropolitain. L'archevêque promulgue en son nom et au nom des évêques des décisions prises souvent après un échange de vues, mais qu'il arrête lui-même et qu'il demande à ses suffragants d'approuver. Il n'a pas besoin de leur concours pour faire observer les règlements disciplinaires et casser les mesures qui leur portent atteinte. Il ne juge canoniquement, n'examine et n'ordonne un évêque, ne rend d'ordonnance nouvelle qu'assisté de ses suffragants; mais alors le métropolitain décrète, les évêques consentent [2].

C'est le point le plus délicat de la constitution ecclésiastique du IXe siècle. Des habitudes et des règles contradictoires tentent de se rapprocher. L'organisation provinciale primitive commandait à des égaux l'entente dans le conseil, le concert dans l'action. L'affermissement de l'autorité métropolitaine confère à l'archevêque du IXe siècle une juridiction directe et personnelle sur ses suffragants et leur diocèse. Au temps d'Hincmar et sous son énergique impulsion, on en est venu pratiquement à cette solution: la décision appartient à l'archevêque, il requiert des évêques leur conseil et leur assentiment. L'entente nécessaire est ainsi obtenue dans l'exercice de l'autorité métropolitaine.

1. Cf. plus haut, p. 154-5.

2. Leur attitude réciproque est très bien marquée dans ce texte emprunté à la lettre écrite par Hincmar à Louis le Germanique au nom des évêques des provinces de Reims et de Rouen : « sicut nec archiepiscopi sine coepiscopi, ita nec coepiscopi sine archiepiscoporum *consensu* vel *jussu*... debent præsumere. » (MIGNE, CXXVI, 9). Le « *consensus* » marque les rapports des suffragants avec l'archevêque; le « *jussus* » ceux de l'archevêque avec ses suffragants.

CHAPITRE NEUVIÈME

HINCMAR ET LA THÉORIE DES DROITS DES MÉTROPOLITAINS

I

Ainsi s'achève, au moins dans les écrits et la pensée d'Hincmar, la théorie des droits des métropolitains. La juridiction métropolitaine enfermée dans les limites d'une province y est souveraine ; elle s'impose aux évêques de la province, s'exerce sur leur propre diocèse. Indépendant en fait du synode et du concours des suffragants dont le rôle est de conseiller et de consentir, l'archevêque possède un pouvoir propre et autonome. Mais cette théorie, si chère à Hincmar, ne lui serait-elle pas particulière ? N'avons-nous pas représenté comme le droit régnant au IXe siècle, la prétention élevée par un archevêque autoritaire ? Ne serait-elle justifiée que par la situation personnelle d'Hincmar et pour lui seul ? Au lieu d'être la règle ne serait-ce pas au plus une exception ?

La plupart des traits qui nous ont permis d'étudier le pouvoir métropolitain sont empruntés en effet à l'histoire d'Hincmar, à sa correspondance, à ses écrits de polémique. Dans plusieurs mémoires diffus, l'archevêque de Reims a discuté la question des rapports entre le métropolitain et ses suffragants : une première fois dans l'ouvrage en

55 chapitres destiné à confondre Hincmar de Laon et les suffragants rebelles [1], puis dans le réquisitoire présenté au concile de Douzy contre ce même personnage [2]. Il a écrit un véritable traité des droits des métropolitains pour combattre les prétentions d'Anségise de Sens à la primatie [3]. De ces opuscules il est aisé de dégager la conception que se faisait Hincmar des prérogatives d'un métropolitain [4]; mais est-il légitime de prétendre y retrouver les idées de ses contemporains et le droit qui était alors en vigueur ?

Hincmar n'est jamais en effet un témoin désintéressé; c'est un défendeur passionné. Il présente l'apologie de sa propre conduite et c'est sa situation personnelle qui est en cause. Pour couvrir ses actes ou se garder contre les intrusions d'une juridiction supérieure, il devait être tenté de grandir son privilège et d'exagérer ses droits de métropolitain. On le soupçonne d'autant plus d'avoir cédé à cette propension naturelle que telle est précisément l'accusation lancée contre lui par plusieurs de ses suffragants et qu'à vouloir exercer les droits qu'il revendique, il a provoqué leur révolte. A notre connaissance, il ne s'est produit en aucune autre province de conflits semblables à ceux qui, à deux reprises, se sont élevés entre le métropolitain de Reims et l'un de ses suffragants. Si le seul Hincmar est entré en contestation avec ses suffragants au sujet de ses prérogatives, on pensera que peut-être il en réclamait de plus étendues que celles dont se contentaient les autres métropolitains. Il semble qu'Hincmar soit le dernier qu'il faille interroger sur l'exacte portée des droits des métropolitains.

Hincmar rehaussait en sa personne la prérogative de métropolitain à la faveur de l'autorité exceptionnelle qu'il

1. MIGNE, *Pat. lat.*, CXXVI, 282 et suiv.

2. *Libellus expostulationis Hincmari* (col. 566 et suiv.).

3. *Epistola ad episcopos de jure metropolitanorum* (MIGNE, CXXVI, 189 et suiv.).

4. Cf. SCHROERS, *Hinkmar*, 318.

exerçait dans l'Église et dans l'État. Le crédit que de grands services rendus lui assuraient auprès des rois, l'ascendant qu'exerçaient sur l'épiscopat sa science et ses talents lui faisaient une situation hors de pair avec celle des autres métropolitains du royaume [1]. A le voir tout diriger et décider à sa volonté, on conclurait à tort que tout autre archevêque avait les mêmes droits.

L'autorité personnelle dont jouissait Hincmar l'invitait à tirer de son privilège plus qu'il ne contenait. Faute de trouver dans le droit ecclésiastique un point d'appui à cette situation exceptionnelle, ne devait-il pas chercher à la légitimer à la faveur du privilège des métropoles? C'est peut-être seulement sa propre et extraordinaire autorité qui se révèle quand il expose ou exerce ses prétendus droits.

Son caractère le portait à enfler la prérogative du métropolitain. Altier et autoritaire à l'excès, Hincmar prétend régenter non seulement ses suffragants, mais souvent tout l'épiscopat. Les adversaires du fougueux défenseur des droits des métropolitains ne se font pas faute de lui reprocher sa prétention de faire plier tous les évêques devant sa volonté. Au concile de Pitres, au moment où Rothad interjette appel, Hincmar, comme s'il était le maître de tous, rassemblait ses foudres au-dessus de la tête de son suffragant [2]. Il est à la fois accusateur, témoin et juge [3]. Rothad le représente trônant comme un empereur et prononçant l'arrêt en pontife suprême [4]. Le pape Nicolas

1. C'est le sentiment du pape Hadrien II qui écrit à Hincmar : « tu qui honore et dignitate cæteris illius regni episcopis es sublimior » (MIGNE, CXXII, 1302.) Cf. plus loin, chap. XII, § II.

2. *Libell. proclam. Rothadi* : « quasi omnium dominus præsidens ac prævalens, sententiam in me damnationis violenter ac præcipitanter jaculari acceleraret. » (MANSI, XV, 682).

3. *Ibid.*: « factusque est gratis meus ipse accusator, ipse testis, ipseque judex » (col. 684). Il s'agit ici du synode tenu après le concile de Pitres dans le *suburbium* de Soissons (*Ann. Bertin.* 862, p. 59), synode qui déposa Rothad en dépit de son appel à Rome.

4. *Ibid.*: « tanquam imperator triumphans et tanquam summus ecclesiæ pontifex decernens, subjugata suo potentatui et oppressa fratrum humilitate. »

reprochait au même archevêque d'avoir été au concile de Soissons où comparurent les clercs ordonnés par Ebbon, successivement accusé, accusateur et juge, et d'avoir tout disposé à sa guise [1]. Au synode de Douzy, s'il faut en croire Hincmar de Laon [2], les évêques plient en gémissant devant l'inflexible volonté d'Hincmar et balbutient terrifiés une sentence qu'ils réprouvent. Ne serait-il pas illogique, quand il s'agit d'un tel homme, de rapporter au privilège des métropolitains ce que revendique pour lui-même un polémiste intraitable et peu scrupuleux, ce qui appartient au plus à l'ascendant personnel d'Hincmar et à l'énergie de sa volonté.

II

Il ne faudrait pas pourtant exagérer le crédit particulier que possède Hincmar ni ses prétentions. La faveur dont il jouit auprès du roi a été traversée par des froideurs et des disgrâces [3]. Charles le Chauve s'est parfois mis du côté de ses adversaires personnels. Quand, devenu empereur, il songe d'accord avec Jean VIII à établir un primat des

1. *Lettre aux évêques du IIIe conc. de Soissons* : « modo quasi accusatus, modo accusator, modo judex accedit et pro libitu propria cuncta disponens. » (Migne, CXIX, 1094). Une lettre de Léon IV l'appelle « superbum et pre ceteris virum inobedientem. » (*Collectio Britannica*, *Epist.*, 38, *Neues Archiv*, V, 391), mais cette lettre est fausse ou interpolée (Cf. Parisot, *Le royaume de Lorraine*, 740-1 et notre article, *Hincmar et l'empereur Lothaire*, *R. des Quest. hist.*, 1905, t. LXXVIII, p. 53 et 52-8).

2. *Libell. reclamationis* : « Scripta quidem ab eodem archiepiscopo ipsis imposita manibus tenentes sed ore proferre nolentes, inviti vix verba singultiebant. » (Migne, CXXIV, 1072). Il y a dans ce rapport intéressé, présenté au pape Jean VIII, une forte dose d'exagération. Les actes du synode ne laissent pas supposer que l'évêque de Laon ait rencontré de bien grandes sympathies parmi ses collègues.

3. *Ann. Bertin.* (anno 867): « Karolus immemor fidelitatis atque laborum quos pro ejus honore et regni obtentu... Hincmarus subierat...» (p. 88). Sur les causes de la disgrâce encourue par Hincmar à partir de 866, cf. Calmette, *La diplomatie carolingienne*, 101.

Gaules, il fait à Hincmar l'affront de lui préférer Anségise [1]. Auprès du siège apostolique, Hincmar a rencontré une défaveur et un parti pris persistants, justifiés du reste par son opposition déclarée aux appels à Rome et aux progrès de l'intervention pontificale. Par deux fois, en rétablissant Rothad sur le siège de Soissons, en restituant aux clercs rémois les ordres conférés par Ebbon, Nicolas Ier, d'accord la seconde fois du moins avec Charles le Chauve, inflige à l'archevêque de mortifiants échecs. Bien qu'Hincmar éclipse tous ses collègues par sa science et ses talents, d'autres archevêques, Wénilon [2], Anségise de Sens [3], Wulfad de Bourges [4] sont du vivant de l'archevêque de Reims des personnages très considérables, fort bien en cour. Dans plusieurs occasions ils l'ont emporté sur Hincmar [5]. Sans nier enfin que ses mérites aient grandi sa situation, c'est la possession du siège de Reims qui lui permet, comme à son prédécesseur Ebbon et à son successeur Foulques, de jouer un si grand rôle. Resté moine à Saint-Denis, Hincmar n'eût pas à coup sûr exercé la maîtrise qu'a possédé l'archevêque de Reims et le fondement principal de son autorité c'est bien certainement sa dignité et ses droits de métropolitain.

Au reste, Hincmar n'en appelle jamais à son crédit ou à son mérite, mais toujours à sa qualité de métropolitain. Il rejette loin de lui la prétention de rien revendiquer à titre personnel. Ce n'est pas à sa personne, déclare-t-il,

1. *Ann. Bert.*, 876 (p. 128 et seq.). Peu d'années auparavant Anségise, abbé de Saint-Michel au diocèse de Beauvais, était encore placé sous la juridiction d'Hincmar (Cf. SCHRŒRS, *Hinkmar*, 358).

2. Cf. CALMETTE, *La diplomatie carolingienne*, 47.

3. SCHRŒRS, *Hinkmar*, 358.

4. *Ibid.*, p. 274.

5. Anségise est préféré à Hincmar quand Charles le Chauve tente d'ériger une primatie (Cf. note 1). C'est par faveur envers Wulfad, l'un des clercs ordonnés par Ebbon, auquel il veut procurer l'archevêché de Bourges, que Charles le Chauve poursuit et obtient le rétablissement des clercs déposés par Hincmar. Cf. *Ann. Bertin.*, 867 (p. 88); *Lettre de Charles à Nicolas Ier* (MANSI, XV, 708).

c'est à la dignité de son siège métropolitain qu'il assigne tous les droits qu'il déclare lui appartenir [1]. C'est du privilège des métropolitains qu'il couvre toutes ses prétentions.

S'il n'avait songé qu'à légitimer son exceptionnelle et toute personnelle autorité, il ne se fût pas contenté d'un privilège qui lui est commun avec tous les autres archevêques, il aurait recherché la primatie sur toutes les Églises des Gaules. Cette dignité, dont l'idée venait précisément d'éclore, eût consacré en droit une prééminence de fait et eût ainsi donné à Hincmar pleine satisfaction. Mais il ne l'a jamais briguée ni souhaitée. Maintes fois il déclara ne point vouloir d'autres prérogatives que celles qui appartiennent à tous les métropolitains. Il ne revendique pas de privilège spécialement attaché à la métropole de Reims et à la personne de son archevêque. Il professe que tous les métropolitains sont égaux et déclare qu'il n'a le pas sur aucun d'eux [2].

En fait, bien qu'il ait rendu, à titre personnel, aux rois et à l'Église des Gaules d'éminents services, il ne s'en est jamais prévalu, dans ses rapports avec l'épiscopat, pour prétendre à un traitement de faveur. A la vérité il préside des conciles généraux, ceux de Soissons, de Pitres, de Douzy, mais c'est parce que ces synodes sont tenus dans sa province qu'il y prend la préséance [3]. On ne voit pas qu'il ait jamais présidé un concile hors des limites de sa province. Quand il intervient dans les affaires d'une autre province, c'est que les évêques ont invoqué son assistance et que la coutume autorise de bons offices réciproques [4]. Les privilèges qu'il invoque en sa faveur sont exactement

1. LV *Capit.*, XXVII : « ea quæ supra posui non meæ personæ arrogo sed metropolitanæ sedis dignitati ascribo. » (MIGNE, CXXVI, 393) ; *Lettre à Hadrien II* : « De hoc quod dicitis quia honore et dignitate cæteris Caroli regis regni episcopis sum sublimior (Cf. plus haut, p. 173, n. 1), suggero quia scientia et meritis inferiorem, et non dignitate ac honore loci priorem cæteris metropolitanis me esse cognosco. » (col. 178).

2. Cf. plus haut, p. 100 et suiv. Voyez aussi chap. XI, § III.

3. Cf. plus haut, p. 103.

4. Cf. p. 99 et 100.

ceux qu'il reconnaît aux autres archevêques. A l'égard de ses suffragants il ne croit pas excéder jamais les pouvoirs d'un archevêque quelconque. C'est toujours du droit commun qu'il se réclame quand il prétend s'en faire obéir. Il se pose en champion des droits de tous les métropolitains. Lorsque l'empereur, à Ponthion, fait d'autorité asseoir Anségise de Sens à la place d'honneur, Hincmar proteste hardiment contre la violation des règles [1] et compose son traité des droits des métropolitains pour la défense de tous. Ses suffragants rebelles, déclare-t-il, s'attaquent au privilège de tous les métropolitains, ils ont tendu un piège à tous en sa personne et, contre Hincmar de Laon, c'est la cause de tous les métropolitains qu'il soutient [2]. Il n'est donc pas permis de soupçonner Hincmar d'avoir prétendu à des droits plus étendus que ceux des autres métropolitains. Il a certainement cru n'user que du privilège commun à tous et ne pas s'écarter du droit en vigueur. On serait au plus autorisé à penser qu'emporté par le parti pris, son instinct d'autorité et ses passions personnelles, il a, à son escient, exagéré les droits de tous les métropolitains.

III

Mais en ce cas, il n'a pu manquer de s'élever des protestations. En fait, cette théorie s'est précisée dans les écrits d'Hincmar pour répondre à celle des Fausses Décrétales qui s'était mise en opposition flagrante avec la sienne [3]. L'apparition de ces faux, antérieure aux ouvrages d'Hincmar et aux luttes qu'il a soutenues, n'est encore que le signe avant-coureur de la réaction provoquée par la

1. *Ann. Bertin.*, 876 : « reclamante Remorum archiepiscopo, audientibus omnibus, hoc factum sacris regulis obviare » (éd. in us. schol., p. 129).

2. LV *Capit.*, X : « valeamus.... expediri a circumposita nobis omnibus metropolitanis a te muscipula » (MIGNE, CXXVI, 316) — *Ibid.*, XVI : « per hoc omnibus metropolitanis debita jura tollas » (col. 340).

3. Cf. plus loin, chap. X, § I, p. 187 et suiv.

croissance exagérée du pouvoir métropolitain. Les Fausses Décrétales témoignent, à cet égard, des idées et des passions qui animent un petit groupe de clercs réformistes et non des pratiques alors usitées dans l'Église [1]. Ce n'est pas auprès des faussaires qui veulent limiter l'autorité des archevêques qu'il faut s'informer de l'exacte étendue de leurs droits. L'insistance même qu'ils apportent à diminuer l'archevêque, à subordonner son action à l'accord de l'épiscopat de la province, indique assez que l'usage du temps était différent.

C'est à l'épiscopat contemporain d'Hincmar qu'il faut demander de prononcer entre lui et les faussaires. Hincmar exposait à l'encontre du pseudo Isidore les droits de tous les métropolitains et les devoirs de tous les suffragants : cette question intéressait tout l'épiscopat qui a dû prendre parti. L'accueil fait aux prétentions d'Hincmar suffira sans doute à établir s'il s'est écarté du droit ou s'il en a été l'interprète.

Deux de ses suffragants, il est vrai, Rothad et Hincmar de Laon, l'ont accusé d'avoir abusé de son privilège et de s'être attribué des droits indus. Ils en ont pris prétexte pour se révolter contre l'autorité métropolitaine entendue comme le faisait Hincmar. Mais nous ne voyons pas qu'ils aient jamais mis sa conduite en opposition avec celle des autres métropolitains. Si les archevêques voisins ne s'ingéraient jamais dans les affaires de leurs suffragants, s'ils ne contrôlaient pas les censures et les jugements rendus par eux, s'ils ne décidaient rien sans le concours de tous, Rothad et Hincmar de Laon n'eussent pas manqué de le signaler et d'invoquer pour leur défense une pratique qui condamnait celle de leur archevêque. C'était un argument irréfutable à faire valoir devant les conciles où siégeaient les évêques des provinces voisines qui furent saisis des différends entre Hincmar et ses suffragants. Loin de faire

1. Cf. plus loin, chap. X, § IV, p. 205 et suiv.

appel sur ce point au témoignage des autres évêques, leur principal souci quand ils comparaissent devant eux est de se dérober et de les dessaisir de leur cause par l'appel à Rome. Au lieu de s'en référer au droit en vigueur, à la pratique constante du IXe siècle, c'est aux siècles passés, à de prétendues décisions des premiers pontifes de Rome qu'ils vont demander des armes : ils se contentent d'en appeler aux Fausses Décrétales.

Ces suffragants rebelles n'ont pas été appuyés. Leurs collègues de la province de Reims n'étaient pas avec eux. Ce ne sont pas seulement les évêques subordonnés à Hincmar qui reconnaissent son autorité métropolitaine et en approuvent l'exercice. L'épiscopat du royaume n'a jamais protesté contre sa manière de voir [1]. Les traités d'Hincmar ont été expressément composés pour être mis sous les yeux des évêques. Les LV *Capitula* ont été offerts aux évêques du synode national d'Attigny [2]. Hincmar a lu devant le synode de Douzy un acte d'accusation contre l'évêque de Laon qui renfermait un nouvel exposé des droits des métropolitains. Aucun archevêque ou évêque n'a formulé d'objections ni rectifié les assertions d'Hincmar. Son traité *De jure metropolitanorum* a entraîné l'adhésion des évêques présents au concile de Ponthion [3]. Hincmar disait le droit, les autres évêques approuvaient.

De ses différends avec ses suffragants, il a fait juge à chaque fois tout l'épiscopat du royaume qui lui a donné raison. Rothad ne paraît avoir trouvé aucun appui auprès des évêques du royaume de Charles réunis pour connaître sa cause. Si finalement il a été rétabli, ce n'est pas en raison des protestations des évêques, c'est parce qu'Hincmar avait fait fi de l'appel à Rome et que Nicolas a voulu par un coup d'éclat rappeler le superbe métropolitain au

1. Seuls les évêques lorrains, par hostilité contre Hincmar, paraissent s'élever contre la conception qu'il a des droits d'un métropolitain (MANSI, XV, 647-8). Cf. p. suiv., n. 1.

2. Cf. SCHRŒRS, *Hinkmar*, 334.

3. Cf. plus loin, chap. XI, § III et SCHRŒRS, 365 et suiv.

respect du privilège du siège apostolique [1]. Aucun des évêques du concile de Douzy n'a pris la défense d'Hincmar de Laon contre son métropolitain. Le synode a invité l'archevêque à user de son autorité métropolitaine pour le juger et le déposer : pas une voix discordante ne s'est élevée [2]. Il a été très avantageux pour Hincmar que ses adversaires, Rothad [3] aussi bien que l'évêque de Laon [4], aient encouru la disgrâce royale. Le désir de faire leur

1. Rothad a été déposé (donec obœdiat) au synode provincial de Soissons (*Ann. Bertin.*, 861, p. 56). Il comparait devant le concile de Pitres où il interjette appel. La peine de déposition est prononcée contre lui dans une assemblée composée sans doute des mêmes évêques qui se sont réunis à Soissons (*Ibid.*, anno 862, p. 59). A l'issue du concile de Pitres, Rothad a envoyé à un évêque, qu'il croyait sympathique à sa personne mais qui avait déjà quitté cette localité, une lettre dans laquelle il demandait l'appui de ceux « qui in meam damnationem participare nolebant » (*Lib. proclam. Roth.*, dans MANSI, XV, 682), mais on ne voit pas que personne ait pris sa défense. Plus tard Hincmar de Laon prétend, il est vrai, n'avoir pas consenti à sa déposition, mais Hincmar répondait en produisant la signature de l'évêque de Laon (MIGNE, CXXVI, 510). Seuls les évêques du royaume de Lothaire II ont pris parti pour Rothad (MANSI, XV, 646), mais il est évident que c'est pour complaire à leur roi blessé par l'attitude prise par Hincmar dans l'affaire du divorce (Cf. HINCMAR, *Lettre à Nicolas*, MIGNE, CXXVI, 30). Rothad est rétabli non en raison des plaintes des évêques occidentaux mais par un coup d'autorité du pape Nicolas : « Rothadum canonice a quinque provinciarum episcopis dejectum et a Nicolao papa non regulariter sed potentialiter restitutum. » (*Ann. Bertin.*, 865, p. 76). Au concile de Troyes (867), l'épiscopat du royaume de Charles, malveillant à l'égard d'Hincmar, qui a encouru la disgrâce royale (*Ann. Bertin.*, p. 88), blâme indirectement Hincmar de la présomption qu'il apporte à résister au privilège du siège romain et reconnait positivement qu'un évêque ne peut être déposé sans l'assentiment du pape (*Epître du concile de Troyes à Nicolas*, MANSI, XV, 795). Mais de la théorie d'Hincmar, l'épiscopat n'a rejeté que ce qui concerne l'appel à Rome (Cf. plus haut, p. 139).

2. La sentence du concile de Douzy a été prononcée à l'unanimité. Rémi de Lyon et Harduic de Besançon, qui avaient eu avec Hincmar de Laon de bonnes relations (*Lib., exposi.*, XVII, MIGNE, CXXVI, 587 ; HINCMAR DE LAON, *Epist.*, MIGNE, CXXIV, 1031), l'ont condamné eux aussi (MANSI, XVI, 671, 677). Hincmar de Laon affirme (MIGNE, CXXIV, 1072) que beaucoup d'évêques n'ont consenti qu'à contre cœur à sa déposition. L'animosité du roi contre l'évêque de Laon explique d'ailleurs que personne n'ait pris sa défense. Après la mort de Charles un certain nombre d'évêques se sont employés au concile de Troyes pour lui obtenir une compensation (*Ann. Bertin.*, 878, p. 144).

3. SCHRŒRS, *Hinkmar*, 240.

4. *Ibid.*, p. 325 et suiv.

cour au roi prévenait les évêques contre les accusés. Mais ceux-ci ont été condamnés au nom des règles de la discipline ecclésiastique qu'ils avaient méconnues, et comme rebelles à l'autorité métropolitaine. A supposer que les évêques aient rendu un arrêt de complaisance, ils l'abritaient derrière le droit, tel qu'ils le concevaient, et ce droit était celui qu'Hincmar avait formulé.

L'autorité personnelle d'un homme, si grande fût-elle, n'aurait pas suffi à imposer une théorie contraire à toutes les opinions reçues. Au reste, il n'est pas prouvé qu'Hincmar ait abusé de son crédit particulier autant que le lui ont reproché ses adversaires. Le pape Nicolas Ier condamne ses procédés impérieux, mais on sait qu'il avait contre lui l'esprit très prévenu. Les évêques déposés par Hincmar sont seuls à dénoncer la tyrannie qu'à Pitres, à Douzy, il aurait exercée sur l'assemblée. Si les évêques présents avaient subi une contrainte, échappés de la présence du redoutable archevêque ils se fussent plaint d'avoir été violentés.

En se déclarant en faveur d'Hincmar, on ne voit pas qu'ils aient déféré à sa haute autorité personnelle pas plus que celui-ci ne s'en est prévalu. Si à Douzy les évêques décident que le jugement lui doit être réservé, ce n'est pas en raison de la grande situation et du mérite de cet archevêque. C'est en vertu de sa prérogative de métropolitain de Reims qu'au jugement du synode, Hincmar a le droit de prononcer devant les évêques un arrêt auquel son suffragant a le devoir de se soumettre [1]. Aux yeux des évêques il n'y avait pas là une question de personne mais un point de droit. La théorie des droits des métropolitains, telle que la leur présentait Hincmar, réserve faite seulement du privilège du siège romain et du droit d'appel à Rome, a été reconnue et authentiquée par l'épiscopat dans les conciles généraux du IXe siècle.

1. *Concile de Douzy*, *Cap.* VI : « judicavit synodus... quia metropolitani sui judicium regulare non posset (Hincmarus Laudunensis), rejicere » (MANSI, XVI, 667).

Ces droits communs à tous les archevêques, Hincmar ne les a pas excédés mais il les a exercés conformément à son caractère hautain et irascible, avec la rigueur d'un logicien et l'âpreté d'un passionné; et c'est pourquoi se sont élevés dans la province de Reims des conflits qui ne sont pas signalés ailleurs. Les textes qui nous renseignent sur la façon d'agir des autres métropolitains sont peu nombreux, mais ils ne les font jamais apparaître sous des traits qui démentent les théories d'Hincmar. Otran de Vienne, Aribert d'Embrun, Aurélien de Lyon n'avaient pas à coup sûr de prétentions moindres que les siennes en matière électorale [1]. Wénilon de Sens, offrant au métropolitain d'une province voisine les bons offices de quelques-uns de ses suffragants, disposait d'eux aussi librement qu'Hincmar le faisait des siens [2]. Frédulus, archevêque de Narbonne, quand il présidait un synode provincial n'était pas moins autoritaire que l'archevêque de Reims [3]. Il est communément admis qu'un suffragant est tenu d'obéir aux ordres de son archevêque, quels qu'ils soient [4] et Hincmar n'est pas le seul à exiger qu'un suffragant obéisse à son archevêque [5]. Une conception différente des droits des métropolitains a pu se faire jour au IXe siècle, mais il ne la faut guère chercher que dans les écrits d'Hincmar de Laon et les Fausses Décrétales qui les inspirent.

IV

Nous ne sommes pas en présence d'une doctrine particulière à Hincmar; il ne l'a faite sienne qu'en lui donnant plus de précision et d'efficacité. Son crédit lui

1. Cf. plus haut, p. 120.
2. Loup de Ferrières, *Epist.*, 81 (éd. Desdevises, p. 105).
3. Cf. plus haut, p. 158.
4. Cf. la lettre écrite par Advence de Metz à Nicolas Ier (Migne, CXXVI, 1147).
5. Cf. la lettre d'Hadrien II à Hincmar de Laon (Migne, CXXII, 1307).

permit de l'opposer avec succès à des rebelles. Sa science de canoniste, sa subtile et peu loyale exégèse la ramènent à un système juridique qui parut puissant et en accord avec les canons des anciens conciles. Le point faible de la doctrine et de la pratique qu'il défendait, c'est qu'elles étaient nouvelles et en contradiction avec les prescriptions canoniques [1]. La dextérité d'Hincmar — qui n'est pas toujours exempte de mauvaise foi — à dégager des textes ce qu'il lui importe d'y trouver, a su donner le change à ses contemporains et leur persuader que le droit antérieur n'avait subi aucune lésion. C'est Hincmar qui a formulé la théorie nouvelle des droits des métropolitains, qui a énoncé et fait accepter dans les grandes assemblées épiscopales un droit conforme à une pratique qui n'était pas vieille d'un siècle [2].

Cette transformation du pouvoir métropolitain, qu'on ne peut mettre au compte d'Hincmar tout seul, est avant tout le résultat de la réforme de l'Église franque accomplie au temps de Pépin et de Charlemagne sous l'influence des idées anglo-saxonnes. Le métropolitain, autrefois président d'une assemblée d'égaux, est devenu un archevêque tel que le concevait saint Boniface, chef des évêques comme dans l'église anglo-saxonne. A lui donc de surveiller l'épiscopat de la province, de contrôler et de casser au besoin ses actes, de maintenir par voie d'autorité la discipline ruinée dans l'Église franque au temps où elle n'avait pas d'archevêque. Le pouvoir archiépiscopal ne s'est du reste implanté que lentement et péniblement dans les pays francs. Pépin avait mis peu de zèle à seconder son établissement; Charlemagne, qui a restauré les métropoles, a fait fi du concours que les archevêques pouvaient

1. Cf. p. 145, n. 5.

2. Schrœrs, *Hinkmar*, 323, estime qu'on ne peut trancher sûrement cette question : « ob jene Rechtssætze, für die sich keine kanones als Belege anführen lassen, neu und dem Reimser Erzbischofe eigentümlich waren. » Cette pratique est en effet nouvelle, mais elle n'est particulière à Hincmar qu'en ce sens qu'il en a donné le premier une théorie.

lui prêter dans la surveillance de l'Église franque. Ses successeurs, moins forts, en ont senti le besoin et l'ont mis à contribution pour combattre le désordre qui croît de nouveau dans la société ecclésiastique et laïque. Toutefois au milieu du IXe siècle l'institution rencontre encore des opposants qui voudraient la ramener à sa forme archaïque. C'est Hincmar qui impose décidément à son siècle la formule nouvelle. C'est parce qu'avec lui et grâce à lui le pouvoir métropolitain, restauré à la fin du VIIIe siècle et depuis lors en croissance, atteint son apogée que nous avons arrêté l'étude de l'institution métropolitaine à l'instant où disparaît Hincmar.

Le changement qui s'est opéré au bénéfice des métropolitains est bien un fait d'ordre ecclésiastique, mais on peut se demander s'il n'a pas été favorisé par l'évolution sociale qui se poursuit. Les habitudes qui, peu à peu, transforment la société laïque, ne s'insinuent-elles pas déjà dans l'Église? Les évêques de chaque province, serrés autour de leur archevêque, font songer au groupe de fidèles qui se forme autour d'un chef. Les évêques sont attachés à leur métropolitain par le serment du sacre, ils lui ont promis et ils lui doivent obéissance et fidélité. Qu'il s'agisse d'examiner l'élu d'une Église, de juger un accusé, d'édicter des règles disciplinaires, l'archevêque doit se concerter avec ses suffragants, comme un *senior* se met d'accord avec ses *vassi*; mais comme lui, il force l'adhésion et décide en son nom et en celui de ses subordonnés. Il ne faudrait pas pousser trop loin ce parallèle, car les évêques ne font en tout que se conformer à des règles purement ecclésiastiques, mais les archevêques ont pu, dès le temps d'Hincmar, profiter des idées de subordination et de fidélité qui travaillent la société du IXe siècle.

TROISIÈME PARTIE

OPPOSITION ET CONFLITS

CHAPITRE DIXIÈME

LES FAUSSES DÉCRÉTALES ET L'OPPOSITION DES SUFFRAGANTS

Au milieu du IXe siècle, entrent en circulation trois collections de pièces apocryphes : les Capitula attribués à Angilramne, les Faux Capitulaires de Benoît le Lévite, les Décrétales du pseudo-Isidore, qui ont exercé, la dernière surtout, une influence considérable sur le développement du droit ecclésiastique. On n'a pu établir d'une façon certaine à quelle date [1], en quel lieu, par qui [2] et dans quel ordre ces pièces ont été fabriquées. On s'accorde toutefois à reconnaître leur parenté étroite. Si ces collections ne

1. Les Faux Capitulaires sont cités pour la première fois dans un appendice aux décisions de l'assemblée de Quierzy, tenue le 14 février 857 (BORETIUS-KRAUSE, *Capitularia*, II, 290, 291). Mais toute la question est commandée par la date des Décrétales qui sont postérieures aux autres faux.

2. Le pseudo-Benoit serait un clerc de Mayence (Cf. HINSCHIUS, *Decretales pseudo-Isidor.*, CLXXXV-VI ; FERDINAND LOT, *Note sur la patrie des Fausses Décrétales et des Faux Capitulaires*, Append. IX des *Études sur le règne de Hugues Capet*, 368). L'auteur des *Capitula Angilramni* est peut-être un clerc du diocèse de Metz, s'il n'est le pseudo-Isidore lui-même (Cf. F. LOT, 371).

sont pas sorties de la même officine [1], celle qui fut achevée la première a été connue et mise à contribution par les compilateurs des autres recueils [2]. Leur mutuelle dépendance permet de soupçonner tous ces faussaires d'être d'intelligence [3].

Les Fausses Décrétales sont, de l'aveu de tous, les dernières venues et l'expression la plus parfaite des idées qui ont inspiré cette campagne de faux. Au sujet de la patrie des Décrétales pseudo-isidoriennes [4], les érudits ne se partagent plus qu'entre deux opinions : celle qu'a proposée Simson [5] et qui attribue la composition des faux à des clercs de l'Église du Mans ; celle qu'Hinschius avait

1. Hauck (*Kircheng. Deutschl.*, II, 522, n. 8) estime que les trois collections sont l'œuvre du ou des mêmes faussaires. Hinschius (p. CLXXX) pense que l'auteur des *Capit. Angilr.* et le pseudo-Isidore sont un même personnage. M. F. Lot (p. 371) soupçonne le pseudo-Benoit d'avoir aussi composé les *Capit. Angilr.*

2. Suivant Hinschius (p. CLXXX), les Capitulaires de Benoit le Lévite ont servi de source aux *Capit. Angilr.* Le pseudo-Isidore a puisé dans les deux collections. D'après Simson (*Die Entstehung der Pseudo-Isidor. Fælschungen*, 106), les trois collections exploitent un même fonds ; les *Capitula* représentent la préface et le sommaire du travail (*Wortlaut, Inhalt am wenigsten*) ; les Capitulaires de Benoit le Lévite sont le résultat d'une seconde mise en œuvre ; les Fausses Décrétales, avec une autre manière sont le dernier fruit et le plus considérable.

3. Si le clerc mayençais, auteur des Faux Capitulaires s'est retiré dans la partie orientale de la province de Reims, comme le soupçonne M. F. Lot (p. 369), il a pu composer ou inspirer les *Capitula* mis sous le nom de l'évêque de Metz, Angilramne, et d'autre part entrer en relation avec les clercs de Reims, auteurs présumés des Décrétales.

4. G. Lurz (*Über die Heimat Pseudoisidors*) expose et discute les diverses opinions émises sur la patrie du pseudo-Isidore.

5. *Die Entstehung der Pseudo-Isidor. Fælsch. in Le Mans.* Les arguments de Simson ont été reproduits et appuyés sur de nouvelles conjectures par M. P. Fournier (*La Question des Fausses Décrétales*, dans la *Nouv. revue histor. du droit français et étranger*, XI, 70, XII, 103 ; *De l'origine des Fausses Décrétales*, *Congrès scientif. des catholiques*, II, 403). Les faux auraient été composés par des clercs de l'évêque Aldric. Les *Gesta Aldrici* et les *Actus episc. Cenom.* seraient sortis du même laboratoire. J. Havet a montré (*Questions mérov.*, *Bibl. de l'Ecole des chartes*, 1893, p. 660, 661) que l'auteur des *Actus* a eu sous les yeux les Fausses Décrétales, mais n'en peut être l'auteur ; cet érudit admettait toutefois (p. 668) qu'elles sont l'œuvre des clercs de l'entourage d'Aldric.

faite sienne en éditant les Décrétales et les Capitula [1], opinion qui rallie aujourd'hui la plupart des suffrages [2] et qui place dans la province de Reims l'atelier des faussaires [3]. A partir de 858, les collections apocryphes sont citées fréquemment et ont obtenu déjà une large divulgation. Mais un emprunt est fait déjà aux Fausses Décrétales dans les Capitula d'un synode diocésain tenu par Hincmar en 852 [4]. Les faux ont été vraisemblement composés et ont commencé à se répandre entre 847 [5] et 852.

I

Ces documents renferment, relativement aux droits de l'archevêque, une doctrine qui, sur des points graves, est en

1. *Decretales pseudo-Isidor. et Capit. Angilr., Præf.*, De provincia Remensi patria Decretalium, CCVIII.

2. Les deux derniers travaux qui aient été consacrés à cette question (LURZ, *Über die Heimat...*, 1898, p. 75; F. LOT, *Études sur le règne de Hugues Capet*, 1903, p. 144 et *Note sur la patrie des Fausses Décrétales*, *ibid.*, 364) concluent à l'origine rémoise des Décrétales.

3. HINSCHIUS (p. CCXXXVI) déclare insoluble la question de personne. Les tenants de l'origine rémoise (MEURER, *Histor. Jahrbuch*, VII, 126; LURZ, 75), désignent avec vraisemblance les clercs ordonnés par Ebbon et déposés par Hincmar. Il semble bien que parmi eux Wulfad ait tenu la première place (Cf. SCHRŒRS, *Hinkmar*, 276; LURZ, 75). SCHRŒRS (p. 276) estime que l'évêque de Soissons, Rothad, partage avec Wulfad la direction de l'entreprise. M. F. LOT (p. 367) se prononce pour Wulfad, « qui avait seul l'intelligence et la science nécessaires ». NOORDEN (*Sybels Hist. Zeitschrift*, VII, 315) avait songé à Ebbon lui-même. HAMPE (*Zum Streite Hinkmars mit Ebo von Reims*, *Neues Archiv*, XXIII, 1897, p. 190) pense que la fausse décrétale de Grégoire IV, évidemment apparentée aux Fausses Décrétales, a été fabriquée par Ebbon et se demande si la collection du pseudo-Isidore n'est pas aussi son œuvre. Mais LURZ (p. 78) fait remarquer avec raison que si Ebbon est l'auteur de la décrétale de Grégoire, il l'a vraisemblablement communiquée aux clercs de Reims, ses partisans, qui ont pu s'en inspirer en composant les Fausses Décrétales.

4. Cf. l'APPENDICE, *Les Capitula d'Hincmar de 852 et les Fausses Décrétales*.

5. Les faux sont certainement postérieurs au synode de Meaux et à l'assemblée d'Epernay qui s'est réunie en 846 (Cf. FOURNIER, *Congrès scientif.*, 419 et LURZ, 12; voyez aussi plus loin § II). Les Faux Capitulaires n'ont pu être composés qu'après la mort de l'archevêque de Mayence, Otger, en 847 (Cf. HINSCHIUS, CLXXXIV).

désaccord avec la pratique en vigueur au temps d'Hincmar. Un métropolitain, déclare le pseudo-Calixte, ne peut pas plus qu'un simple évêque pénétrer dans un autre diocèse à moins qu'il n'y soit convié par l'évêque du lieu [1]. Il ne peut faire acte de juridiction dans le diocèse d'un suffragant sans son assentiment [2]. Non seulement il n'a pas prise immédiate sur le diocèse du suffragant, mais le privilège de sa charge ne l'autorise jamais à se passer du concours des évêques de sa province. En dehors de son diocèse il ne peut rien entreprendre sans le conseil et la volonté de tous ses suffragants [3]. Il importe qu'aucun d'eux ne fasse défaut et que tous soient d'accord sur la décision [4]. Le métropolitain est averti que ce n'est pas l'arrogance d'un despote mais un grand esprit de conciliation et d'humilité qu'il lui faut apporter dans le règlement des affaires de la province [5]. Les évêques qui se croiront lésés par leur métropolitain devront en appeler à une juridiction supérieure [6].

Les suffragants se réuniront en synode dans la cité métropolitaine non pas à une date fixée par leur archevêque mais au temps qu'ils auront eux-mêmes choisi [7]. La

1. Ps. Calixte, XIII : « Nullus primas, nullus metropolitanus, nullusque reliquorum episcoporum alterius adeat civitatem.... nisi vocatus ab eo cujus juris esse dinoscitur ut quiddam ibi disponat vel ordinet aut judicet. » (Hinschius, 139).

2. *Ibid.*

3. Ps. Calixte, XIII : « sine consilio ac voluntate omnium comprovincialium. » Cf. *Capit. Angilramni*, XLIII, p. 765 ; Benoit le Lévite, *Capitularia*, III, 358 (*Leges*, II, *pars altera*, 124).

4. Ps. Damase, VIII : « Discutere.... summorum ecclesiasticorum causas... metropolitanos una cum omnibus suis comprovincialibus, ita ut nemo ex eis desit et omnes in singulorum concordent negotiis, licet. » (Hinschius, 502).

5. Ps. Calixte, XIII : « hoc cum omnium consensu provintialium agatur pontificum, non aliquo dominationis fastu sed humillima et concordi administratione. » (Hinschius, 139). — *Capit. Angilramni*, XXXII : « suum in canonibus præfixum non excedens teneat cum humilitate modum. » (*Ibid.*, p. 762). Cf. Ps. Lucius, III (p. 176) ; *Capit. Angilr.*, XLIII (p. 765) ; Benoit le Lévite, III, 358 (*Leges*, II, *pars altera*, 124).

6. Ps. Victor, VI, 128 : De eo qui leditur a metropolitano. Cf. *Capit. Angilr.*, V (p. 760) ; Ps. Sixte II, III (p. 190) ; Ps. Jules, XII (p. 468).

7. Benoit le Lévite, II, 325 : « in metropolitana sede tempore quo

cause d'un évêque ne sera entendue qu'en présence de ses collègues de la province [1]. Le métropolitain qui jugerait sans l'assistance de tous ses suffragants rendrait un arrêt sans valeur. Une décision prise sans le concours de tous est radicalement nulle [2]. L'archevêque devra rendre raison devant le synode de cet abus de pouvoir [3] et recevoir de tous la correction qu'il mérite [4]. S'il est incorrigible, plainte sera portée au siège apostolique, afin qu'un châtiment lui soit infligé qui inspire aux autres une salutaire terreur [5]. On lui signifie qu'il y va pour lui de l'exercice de sa charge [6]. Ce n'est plus le métropolitain, c'est le synode qui règle l'ordonnance de la province [7].

Il est permis au métropolitain entouré de tous ses suffragants d'instruire le procès d'un évêque; mais la cause d'un évêque est une cause majeure réservée au siège apostolique ; aussi c'est au pontife romain seul qu'il appartient de rendre la sentence [8]. Il ne se réunit de concile que par

omnes provinciales elegerint pontifices ad synodum faciendam. » (*Leges*, II, *pars altera*, 89). Cf. III, 223 (p. 116). Sur ce point, Benoit le Lévite est en désaccord avec l'*ordo de celebrando concilio* du pseudo-Isidore qui fait indiquer (*Decr. Ps. Isid.*, 24) par le métropolitain à la fin du synode l'époque du prochain concile.

1. Ps. Lucius, IV : « nullus metropolitanus episcopus absque ceterorum omnium comprovincialium episcoporum instantia, aliquorum audiat causas eorum. » (Hinschius, 176). Cf. Ps. Hygin, II (p. 114) ; Ps. Damase, VIII (p. 502) ; *Capit. Angilr.*, XI (p. 761) ; Benoit le Lévite, II, 381 (*Leges*, II, *pars alt.*, 94), III, 106 (p. 109).

2. Ps. Lucius, III (p. 176). Cf. Ps. Calixte, XIII (p. 139).

3. Ps. Lucius, IV : « causam in synodo pro facto dabunt » (p. 176).

4. Ps. Anicet, IV : « ab omnibus districte corrigatur, ne talia deinceps præsumere audeat » (Hinschius, 121).

5. *Ibid.*

6. Ps. Calixte, XIII : « gradus sui periculo subjacebit » (p. 139). Cf. Ps. Lucius, III (p. 176).

7. *Capit. Angilr.*, VIII : « manifestum est quod illa quæ sunt per unamquamque provintiam, ipsius provintiæ synodus dispenset » (Hinschius, 760).

8. Ps. Damase, VIII : « Discutere namque episcopos.... licet, sed definire eorum quærellas.... vel dampnare episcopos absque hujus sanctæ sedis auctoritate minime licet » (p. 502). Cf., IX (p. 503) ; Ps. Eleuthère, II (p. 125) ; Ps. Sixte II, II (p. 190) ; Ps. Victor, V (p. 128).

son autorité [1]. La compétence du synode s'évanouit si l'accusé interjette appel au siège apostolique.

Entre l'autorité du métropolitain s'exerçant toujours en synode et le tribunal suprême du Saint-Siège, les Décrétales supposent l'existence d'une juridiction intermédiaire. Tous les métropolitains ne sont pas primats [2]. Les causes des métropolitains sont jugées par leur primat ou par le pape [3]. L'évêque ou le clerc qui a sujet de plainte contre son archevêque portera sa cause devant le primat ou devant le pape [4]. Le primat réunira dans la province un synode d'évêques et se substituera au métropolitain, car le procès ne doit jamais sortir de la province, réserve faite de l'appel à Rome [5].

Réduites en système, les dispositions du droit pseudo-isidorien au sujet des métropolitains et des provinces se ramènent à des principes simples : la juridiction du

1. Ps. DAMASE, IX : « synodum sine ejus auctoritate fieri non est catholicum » (HINSCHIUS, 503). Cf. Ps. MARCEL, II (p. 224), X (p. 228) ; *Capit. Angilr.*, XXXIX (p. 765) ; BENOIT LE LÉVITE, II, 381 (*Leges*, II, *pars alt.*, 93).

2. BENOIT LE LÉVITE, III, 156 : « non omnes metropolitani summi sunt primates » (*Leges*, II, *pars alt.*, 112). Cf. III, 439 (p. 130) ; III, 460 (p. 131) ; Ps. ANACLET, XXVI (HINSCHIUS, 79) ; Ps. ANICET, III (p. 121) ; Ps. ETIENNE, II (p. 185).

3. Ps. ANICET, IV (HINSCHIUS, 121).

4. Ps. VICTOR, VI : « Si quis putaverit se a proprio metropolitano gravari, apud patriarcham vel primatem dioceseos... aut pœnes universalis apostolicæ æcclesiæ judicetur sedem » (p. 128). Cf. Ps. ANICET, IV (p. 121); *Capit. Angilr.*, V (p. 760), XXV (p. 763) ; BENOIT LE LÉVITE, III, 83 (*Leges*, II, 108) ; III, 321 (p. 122, 123).

5. Ps. ETIENNE, X : « Omnis accusatio intra provinciam audiatur et a comprovintialibus terminetur, nisi ad sedem apostolicam fuerit tantum appellatum. » (HINSCHIUS, 185). Cf. *Capit. Angilr.*, IX (p. 760), XVI (p. 761), XVII (p. 762) ; BENOIT LE LÉVITE, II, 381 (*Leges*, II, 94). Dans la même décrétale du pseudo-Etienne, le faussaire distingue les primats des métropolitains et attribue aux premiers la connaissance des *negotia episcoporum* et des causes majeures, réserve faite des droits du siège apostolique. Si la cause est portée devant le primat, elle sort de la province. On n'échappe à cette contradiction que si le primat se transporte dans la province pour y juger l'affaire, entouré des évêques comprovinciaux. Peut-être aussi le faussaire ne s'aperçoit-il pas que ses prescriptions ne s'accordent pas.

métropolitain n'est ni immédiate, ni personnelle, ni sans appel; la province est soumise à l'autorité du collège épiscopal formant avec le métropolitain un corps indivis sous le contrôle permanent du pontife romain.

A côté de cet ensemble de dispositions hostiles aux métropolitains, nous en trouvons pourtant d'autres qui ne semblent pas animées du même esprit. Les faussaires se sont par endroits exprimés en des termes favorables aux archevêques. Benoît le Lévite recommande au métropolitain qui est revêtu du pallium d'admonester les autres évêques et à ceux-ci de lui rendre honneur [1]. Il déclare que les canons d'Afrique et de Nicée lui ont certainement confié aussi bien les clercs d'un rang inférieur que les évêques [2]. Les Fausses Décrétales interdisent aux évêques de causer aucun préjudice au pontife qui les a consacrés. Tout acte en opposition avec cette ordonnance est caduc et ne peut être reçu dans le droit ecclésiastique [3]. Bien loin de disputer au métropolitain le privilège du sacre des évêques, le pseudo-Isidore et Benoît le Lévite observent que les suffragants ne peuvent ordonner un collègue que sur l'ordre de leur archevêque [4]. Il est préférable que le sacre soit conféré par le métropolitain lui-même en présence de tous les évêques [5]. Mais quand il s'agit du sacre d'un archevêque, la présence de tous ses suffragants sans exception est indispensable [6]; car « celui qui a la préséance sur tous les évêques doit être institué par eux tous [7] ». A

1. Benoit le Lévite, II, 79 : « Dignum est ut metropolitanus qui est pallio sublimatus honoretur et cæteros admoneat. » (*Leges*, II, *pars alt.*, 77).

2. *Ibid.*, III, 102 (p. 108).

3. Ps. Marcellin, III (Hinschius, 221).

4. Benoit le Lévite, III, 96 : « archiepiscopi præcepto. » (*Leges*, II, *pars alt.*, 108). Ps. Anicet, I : « cæteris consentientibus.... jussu archiepiscopi. » (Hinschius, 120).

5. Ps. Anicet, I : « melius est si ipse cum omnibus eum qui dignus est elegerit, et cuncti pariter sacraverint pontificem » (p. 120-1).

6. *Ibid.*, II : « ut omnes suffraganei eum ordinent, nullatenus immutari licet..... irrita erit secus acta ordinatio » (p. 121).

7. *Ibid.* : « qui illis præest, ab omnibus episcopis quibus præest debet constitui » (p. 121).

chaque fois que le faussaire réclame la participation de l'ensemble des évêques au règlement des affaires de la province, il ne manque pas d'ajouter qu'un évêque ne peut agir que de concert avec son archevêque [1]. Il observe que tous les métropolitains ne sont pas des primats, mais nulle part il ne fait clairement entendre que les métropolitains des Gaules ne soient pas des primats [2].

Il faut de plus se souvenir qu'à côté de pièces fausses, le recueil pseudo-isidorien rassemble des décrétales authentiques et le texte des canons conciliaires conténus dans une recension de l'Hispana qui, d'ailleurs, a été interpolée, probablement par les mêmes faussaires [3]. Le pseudo-Isidore n'a pas fait subir aux canons de Nicée [4] et d'Antioche [5] qui règlent les droits des métropolitains d'interpolations qui leur soient hostiles. Tandis qu'il emprunte à ces conciles les textes qui exigent la présence au sacre d'un évêque de tous les suffragants de la province, le pseudo-Isidore néglige de reproduire dans les décrétales de sa composition les passages relatifs au droit de confirmation du métropolitain [6], mais on les retrouve à leur place dans les canons authentiques insérés à la suite des pièces apocryphes [7]. Il

1. Ps. Félix I, II (Hinschius, 201) ; Ps. Lucius, III (p. 176); Ps. Calixte, XIII (p. 139) ; Ps. Anicet, II (p. 121); *Capit. Angilr.*, XLIII (p. 765) ; Benoit le Lévite, III, 358 (*Leges*, II, *pars alt.*, 124).

2. Hincmar de Reims démontre dans ses LV *Capit.* qu'il est primat dans sa province. L'évêque de Laon ne trouve dans les Fausses Décrétales qu'il exploite rien à opposer à cette thèse. Il se contente d'observer dans sa réponse (Migne, CXXIV, 1056), que Calixte interdit aussi bien aux primats et métropolitains qu'à tout autre prélat de pénétrer dans un diocèse étranger. Antérieurement à la composition des LV *Capit.*, il avait avancé (Cf. LV *Capit.*, XXIV, Migne, CXXVI, 377) que le vicaire pontifical est seul primat de diocèse. Dans sa réponse aux LV *Capit.*, il fait le silence sur ce point.

3. Cf. Lurz, *Über die Heimat pseudo Isidors*, 21.

4. *Concile de Nicée*, can. 4 : « Potestas sane vel confirmatio pertinebit per singulas provincias ad metropolitanum episcopum. » (*Decretales pseudo isidorianæ*, éd. Hinschius, 258) ; can. 8 (p. 259).

5. *Concile d'Antioche*, can. 9 (Hinschius, 271) ; can. 19 et 20 (p. 272).

6. Cette remarque est de M. Imbart de la Tour (*Les élections épiscopales*, 173).

7. *Concile de Nicée*, can. 4 (Hinschius, 258).

est certain que les faussaires ne travaillent pas en faveur des métropolitains, qu'ils sont franchement hostiles au pouvoir métropolitain tel qu'il est compris et exercé au milieu du IXe siècle, mais leur parti pris ne les a pas empêchés pourtant d'admettre certains principes et certaines règles que les archevêques peuvent invoquer en leur faveur.

II

Pour comprendre la position prise par les faussaires vis-à-vis du pouvoir métropolitain, il faut se rendre compte des préoccupations d'ordre général qui les inspirent et de leurs procédés de travail. Quels que soient les auteurs de ces recueils d'apocryphes et en accordant que les faussaires ont souvent en vue des intérêts personnels et mesquins, il est certain qu'ils se proposent aussi de servir la cause de la réforme et de l'affranchissement des Églises. C'est parce que les tentatives faites à Meaux et dans les conciles de la première moitié du siècle ont échoué, que des compilateurs sans scrupules imaginent de présenter la réforme toute faite dans d'anciens textes qu'il suffit de remettre en lumière [1]. Pour fabriquer des Décrétales ou des Capitula, ils se contentent souvent de coudre ensemble des pièces arrachées çà et là à des documents authentiques [2].

1. Cf. HINSCHIUS, *Decretales ps. isidor.*, De consilio pseudo Isidori, p. CCXVII et CCXXV. D'après M. FOURNIER, les Capitulaires de Benoit le Lévite sont l'œuvre d'un clerc qui après l'échec définitif à Epernay de la réforme tentée par les conciles (*Ann. Bertin.*, 846) «supprime la difficulté en présentant les dispositions réformatrices sous la forme de capitulaires providentiellement retrouvés. » (*De l'origine des Fausses Décrétales*, 413). Le concile de Meaux, dont les décisions ont été rapportées en partie par l'assemblée des grands à Epernay, décrétait au canon 78 qu'on observerait les capitulaires ecclésiastiques de Charlemagne et de Louis. Cette ordonnance a sans doute donné l'idée au pseudo-Benoit de continuer la collection d'Anségise.

2. Cf. HINSCHIUS, De fontibus decretalium a pseudo Isidoro confictarum, p. CX.

Ils puisent dans l'ancien droit des dispositions qu'il leur paraît nécessaire de mettre en relief [1]. La compilation renferme des créations originales; mais ce qui fait la nouveauté du droit pseudo-isidorien, c'est souvent aussi la résurrection de règles mortes, ensevelies dans des statuts antiques, ou bien le développement énorme donné à une institution ancienne dont le fonctionnement était jusqu'alors limité à des cas définis et soumis à une procédure restrictive, comme l'appel à Rome. Le pseudo-Isidore travaille à la réforme de l'Église ; or, dans la pensée d'un clerc, la réforme se présente toujours comme un retour aux anciennes règles. Aussi sur bien des points et là même où il innove, le faussaire s'imagine sans doute restaurer l'ancienne discipline : s'il achève de la ruiner, c'est qu'il ne la comprend plus, l'interprète suivant les idées d'un clerc du IXe siècle, ou l'accommode à ce qu'il croit être les besoins de l'Église de son temps, et que, ce faisant, il est hanté par l'esprit de système.

La défaveur que les Fausses Décrétales témoignent aux théories en cours au IXe siècle sur les droits des archevêques, ne nous paraît pas être autre chose que le retour sur ce terrain particulier aux usages anciens. L'opposition qu'Hincmar de Laon établit facilement entre les textes apocryphes et les conclusions d'Hincmar de Reims n'existe pas entre le droit pseudo-isidorien et le droit primitif. C'est dans les canons d'Antioche que le compilateur a découvert que le métropolitain ne doit pas décider seul mais avec l'assistance des évêques [2]. Il y a lu aussi que la condamnation d'un évêque n'est irréformable que si elle a été prononcée par tous les évêques de sa province sans une seule exception [3]. Les relations des métropoli-

1. Cf. SCHRŒRS, *Hinkmar*, 323. Les Fausses Décrétales sont composées « in Anschluss an æltere Quellen. »

2. Can. 3 : « nec metropolitanus sine cæterorum aliquid gerat consilio sacerdotum. » (*Hispana*, MIGNE, LXXXIV, 125 ; *Collection du ps. Isidore*, HINSCHIUS, 271).

3. Can. 15 : « Si quis episcopus criminaliter accusatus ab omnibus qui

tains et de leurs suffragants, telles que les conçoit le pseudo-Isidore, ne sont pas autres que ce qu'elles étaient effectivement jadis, à l'époque romaine et mérovingienne.

En étudiant les recueils des vieux textes canoniques, le faussaire s'est aperçu sans doute que le pouvoir personnel des archevêques était inconnu de l'ancien droit. Un abus s'est donc introduit dans l'exercice de l'autorité métropolitaine et le retour pur et simple aux règles s'impose. Les habitudes anciennes semblent aux faussaires répondre mieux que la pratique nouvelle aux idées de réforme qui les animent. Pour résister aux empiètements des séculiers, ce qu'il importe le plus de garantir, c'est l'entente de l'épiscopat, la solidité du lien provincial. Le pouvoir propre des archevêques, dont ils seront tentés d'user soit pour eux-mêmes, soit en faveur des rois, dans des vues politiques, peut-être avec profit sacrifié à la coopération de tous les évêques au gouvernement de la province. Voilà pourquoi le faussaire prend soin de reproduire les anciens canons, en précisant leur sens exact, partout où il s'aperçoit qu'une déviation s'est produite.

Le système pseudo-isidorien ne se conforme pas aux directions imprimées au développement du droit ecclésiastique des Gaules par l'apparition des archevêques à la fin du VIIIe siècle. C'est une refonte des règles concernant les provinces et les métropoles faite dans un moule qui ne porte pas gravés les traits ajoutés depuis moins d'un siècle en Gaule à l'ancien modèle. Le pseudo-Isidore est hostile à l'institution métropolitaine en ce sens surtout qu'il ne tient pas compte du chemin qu'elle a parcouru, des progrès qu'elle a réalisés. Voilà pourquoi il prescrit aux archevêques de se garder du faste et de l'arrogance de la

sunt intra provinciam episcopis exceperit unam consonamque sententiam, ab aliis ulterius judicari non poterit. » (*Hispana*, MIGNE, LXXXIV, 126 ; *Collection du ps. Isidore*, HINSCHIUS, 272). Ce canon n'est du reste nullement dirigé contre les métropolitains ; mais c'est là vraisemblablement que le faussaire a trouvé l'idée que tous les suffragants sans exception doivent prononcer avec le métropolitain.

domination [1]. L'accroissement des droits des archevêques a été si grand, qu'il suffit de ne pas le reconnaître pour paraître et pour être en effet au IXe siècle l'adversaire du pouvoir métropolitain. C'en est assez pour permettre à des suffragants indociles à l'égard de leur archevêque de tirer parti de cette littérature apocryphe et de tendre à la faveur des Décrétales, des pièges à tous les métropolitains [2].

Dans les textes anciens qu'il a sous les yeux, le faussaire a trouvé mention d'institutions disparues ou qui n'ont existé que dans certaines régions. Le concile de Constantinople [3], celui de Chalcédoine [4], dont il insère les actes dans son recueil, lui ont révélé l'existence dans l'ancienne discipline orientale de juridictions supérieures à celle des métropolitains: les exarques et les patriarches [5]. Les conciles africains lui ont fait connaître l'évêque du premier siège, le primat africain [6]. Il leur fait place à tous dans ses collections [7]. Pour mettre de l'ordre à sa manière parmi ces personnages disparates, il les identifie, les établit tous sur le même rang au-dessus des simples métropolitains, en dessous du pontife romain. Il croit rétablir ainsi la hiérarchie primitive. C'est un théoricien qui restaure et rebâtit par la pensée et selon les règles un édifice qui lui semble mal aménagé et privé par l'injure des temps de son ancien couronnement. Pour mieux régler la construction de l'Église dont la clef de voûte est le pape, il imagine une

1. Cf. plus haut, p. 188, n. 5.

2. HINCMAR, LV *Capit.*, X (MIGNE, CXXVI, 316). Hincmar fait allusion aux collections de textes empruntés en grande partie aux Fausses Décrétales que son neveu a fait présenter aux évêques (MIGNE, CXXIV, 993-1026).

3. Can. 2 (HINSCHIUS, 276).

4. Can. 17 (*ibid.*, p. 287).

5. Sur ces juridictions, cf. plus haut, p. 1 et 2.

6. *IIe concile de Carthage*, can. 12 (HINSCHIUS, 296); *IIIe conc.*, can. 7 (p. 297), can. 28 (p. 299); *Concile de Milève*, can. 21, 22, 24, (p. 319). Cf. plus loin, chap. XI, § I, p. 231-2.

7. Hinschius a saisi ce caractère archaïque et systématique du pseudo-Isidore: « Primum enim multa de antiqua Ecclesiæ disciplina profert, itaque ad dignitatem primatum restituendam hac re commotus esse videtur. » (Préface, CCXXV).

série d'assises se superposant avec ordre de la base au sommet. C'est non moins par esprit de système que par respect pour des règles anciennes, qu'il ne comprend pas, que le faussaire est amené à subordonner les métropolitains aux patriarches et primats.

La place faite au pape dans cette construction diminue nécessairement celle de tous les autres. Devant le pontife romain doivent s'effacer les métropolitains, comme les primats et les patriarches eux-mêmes. Sans que peut-être l'auteur des Décrétales ait, contre ces derniers au moins, aucun parti pris, il est obligé de restreindre la juridiction de tous en faveur de celui qui peut entendre toutes les causes et reviser tous les arrêts.

III

L'hostilité des faussaires à l'égard des métropolitains, la conception qu'ils ont de la discipline et du groupement provincial, trahissent aussi vraisemblablement des préoccupations d'un ordre moins général et moins impersonnel. Les vues des faussaires se sont certainement adaptées à des circonstances locales et leur enseignement a dû viser des événements qui excitent chez eux soit un simple intérêt, soit de vives passions personnelles. On a pu avec vraisemblance montrer le retentissement dans les pièces apocryphes d'événements qui se sont produits soit dans la province de Tours, soit dans celle de Reims. Nous examinerons ici seulement les faits qui ont pu être en relation avec l'enseignement des faussaires au sujet des métropolitains et des suffragants.

On n'en trouvera pas à cet égard qui puissent appuyer sérieusement l'hypothèse de l'origine mancelle des Fausses Décrétales [1]. Mais quelle que soit d'ailleurs la patrie des

1 M. P. Fournier (*La question des Fausses Décrétales, Nouv. revue histor. du droit*, 1887, p. 86) fait remarquer que l'attitude prise par le

faussaires, quelques-unes de leurs prescriptions s'éclairent pourtant, si on considère l'état de la province de Tours à l'époque de la diffusion des Décrétales. Noménoé a expulsé de leurs sièges les évêques restés fidèles à la cause du roi Charles. Les évêques installés en leur place par le duc breton l'ont consacré roi. Ils se sont insurgés contre la métropole traditionnelle. Dol est érigée en métropole de la nouvelle province bretonne [1] en dépit des réclamations de l'archevêque de Tours, appuyées par tout l'épiscopat du royaume de Charles [2] et par la papauté [3].

Peut-être le pseudo-Pélage II prend-il parti dans cette retentissante querelle, quand il déclare [4] qu'une *certa provincia* doit n'avoir qu'un roi et compter dix ou onze cités épiscopales et autant d'évêques. Il ne faut pas, ajoute-t-il, que les provinces perdent leur rang et leur honneur; elles doivent avoir autant d'évêques qu'il en faut pour juger une affaire et ne pas être obligées de recourir à des étrangers. Il semble que ce soit seulement à propos des affaires de Bretagne qu'on puisse discuter en ce temps quelles conditions doit remplir une province bien faite,

pseudo-Isidore à l'égard des métropolitains, convient aux clercs d'Aldric dévoués avant tout aux intérêts d'un évêque suffragant. On peut ajouter que les *Actes des évêques du Mans* (I, MABILLON, *Vet. Anal.*, t. III, p. 60; IV, p. 67; V, p. 68; VIII, p. 83) et les *Gesta Aldrici* (*Script.*, XV, 316, 318, 320) nous représentent les évêques du Mans agissant de concert avec leur métropolitain et les autres évêques comprovinciaux. Ce sont là d'assez faibles indices.

1. Sur ces évènements, cf. R. MERLET, *La chronique de Nantes*, Introduction, LVIII-LIX, et 33-39; *L'émancipation de l'Église de Bretagne et le concile de Tours* (*Moyen-âge*, 1898, p. 1-30); L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, II, 256-274; A. DE LA BORDERIE, *Histoire de Bretagne*, II, 50, 58; L. LEVILLAIN, *Les réformes ecclésiastiques de Noménoé* (*Moyen-âge*, 1902, p. 201-257).

2. *Concile de Paris* (849), *Synodica ad Nomenoium* (MANSI, XIV, 923); *Concile de Savonnières* (859), can. 8 (BORETIUS-KRAUSE, *Capit.*, II, 448), *Epistola ad episcopos Britonum* (MANSI, XV, 532); *IIIe Concile de Soissons* (866), *Epistola ad Nicolaum* (MANSI, XV, 732).

3. NICOLAS Ier, *Lettres à Salomon* (MIGNE, CXIX, 806, 925, 970), à *Festinien de Dol* (col. 969), à *Hérard de Tours* (col. 1274); JEAN VIII, *Epist.*, CLIX (MIGNE, CXXVI, 801, 802), CCCLXXII (col. 959).

4. Éd. HINSCHIUS, 724.

dont personne ne saurait mettre en suspicion l'indépendance, une *certa provincia*. Ailleurs, la politique n'a rien changé à l'organisation provinciale traditionnelle [1]; en Bretagne, elle a fait apparaître une province, innovation qu'il convient de confronter avec de soi-disant règles disciplinaires. Le faussaire a peut-être le souci naturel chez un clerc sujet de Charles de favoriser les intérêts du roi et du métropolitain de Tours [2]. L'évêque de Dol ne peut prétendre à la qualité d'archevêque puisqu'il n'a que six suffragants et que pour constituer une province, il faut un plus grand nombre de diocèses [3]. La province de Tours ne doit pas perdre son rang et son honneur. Si les sept évêques bretons reconnaissent l'autorité de leur métropolitain, celui-ci présidera à onze Églises [4]. Il sera possible de réunir sans sortir de la province les douze évêques nécessaires, comme Léon IV vient de le rappeler aux évêques bretons [5], pour juger les causes épiscopales. Enfin puisqu'une province n'a qu'un roi, celui qui a pour sujet l'archevêque de Tours est aussi roi de la Bretagne [6] et Noménoé a usurpé un titre qui n'appartient qu'à Charles.

1. Les provinces de Reims et de Mayence sont partagées à la suite du traité de Verdun entre plusieurs rois (Cf. plus loin, chap. XII, p. 266); ces partages politiques, que peut-être le faussaire condamne quand il déclare qu'une province ne doit avoir qu'un roi, ne détruisaient pas du moins le groupement provincial.

2. Cf. HINSCHIUS, CCIX et CCX.

3. C'est l'argument que Nicolas Ier opposera aux prétentions de Festinien de Dol : « vos qui tantum VII episcopos habetis.. . cum episcopus non a VII sed a XII audiri præcipiatur » (MIGNE, CXIX, 969).

4. Le Mans, Angers, Rennes, Nantes et les sept évêchés bretons, Dol, Aleth, Léon, Quimper, St-Brieuc, Tréguier, Vannes. Peut-être faut-il admettre, sur la foi de la *Chronique de Nantes* (éd. MERLET, XI, 39) et de l'*Indiculus episcoporum Britonum depositione (Hist. de Fr.*, VII, 289), que trois de ces sièges ont été créés par Noménoé (cf. LEVILLAIN, art. cit., *Moyen âge*, 1902, p. 221 et suiv.); mais les adversaires des Bretons en ont eux-mêmes assez vite pris leur parti, et Nicolas Ier reconnait les sept évêchés bretons.

5. MANSI, XIV, 882.

6. Les évêques du concile de Paris de 849, écrivant à Noménoé, ne lui donnent pas le titre de roi, mais de « prior gentis Britannicæ » (MANSI, XIV, 923).

Ce passage du pseudo-Pélage trahit sans doute d'autres préoccupations [1], mais le faussaire a vraisemblablement songé aussi en l'écrivant au schisme qui ruine l'organisation traditionnelle de la province de Tours.

L'insistance très remarquable du pseudo-Isidore à exiger l'entente synodale de tous les évêques sans exception, a pu être provoquée aussi par l'attitude des évêques bretons vis-à-vis de leur métropole traditionnelle. Le devoir qui incombe aux évêques de prendre part au synode convoqué par le métropolitain, n'était dans aucune province, nous l'avons vu [2], exactement rempli. Il n'est donc pas surprenant qu'un clerc désireux de restaurer la discipline, se soit élevé contre cette négligence. Mais nulle part le délit n'était plus flagrant que dans la province de Tours. Les évêques du IIIe concile de Soissons reprochent aux évêques bretons de ne pas paraître depuis vingt ans aux synodes de la province non plus qu'au sacre des évêques [3]. Décidés à

1. Le faussaire n'exige que onze ou dix évêques dans chaque province, alors que le nombre qui paraissait devoir s'imposer est de douze, attendu qu'il faut douze évêques, suivant les canons, pour juger un procès (cf. plus haut, p. 88, n. 3), et que le faussaire fait précisément ici allusion au tribunal épiscopal de la province. Douze évêques appartiennent à la province de Tours, à condition que les évêques bretons renoncent à faire schisme (cf. p. préc., n. 4). Cette querelle n'obligeait donc pas le faussaire à réduire à dix le nombre des évêques. Or, la province de Reims ne comptait que dix évêques : Reims, Soissons, Beauvais, Amiens, Senlis, Châlons, Thérouanne, Laon, Noyon-Tournai, Cambrai-Arras. Le faussaire qui vraisemblablement appartient à la province de Reims, tout en se préoccupant des affaires bretonnes, a soin d'adopter un chiffre qui ne menace pas l'indépendance de sa propre province. Quand il décide qu'une province ne doit avoir qu'un roi, il a aussi en vue la condition de sa propre province; car la province de Reims est divisée entre deux rois, circonstance qui causait à Hincmar (*Lettre à Nicolas Ier*, MIGNE, CXXVI, 88) des inquiétudes que pouvait partager indistinctement tout le clergé de son Église. On verra plus loin (chap. XII, p. 270), quels efforts Hincmar a faits pour rendre à la province de Reims son unité politique.

2. Cf. plus haut, p. 149.

3. MANSI, XV, 732, *Deuxième lettre synodale adressée à Nicolas Ier*. La plainte a été déposée par le métropolitain de Tours et l'évêque de Nantes. Le concile de Soissons est de 866 : l'abus remontant à plus de vingt ans, on devait s'en plaindre déjà aux environs de 847. C'est entre 847 et 852 que les Fausses Décrétales ont été, croyons-nous, composées. Cf. plus haut, p. 187.

s'organiser en Église nationale, leur premier soin était de ne pas se rendre à l'appel du métropolitain de Tours. S'il était difficile de faire reconnaître à Dol la qualité de métropole par l'épiscopat des Gaules, rien n'était plus aisé que de rester chez soi quand le métropolitain de Tours convoquait, selon les règles, les évêques de sa province. On comprendra donc aisément que des faussaires hostiles aux prétentions des évêques de Dol, réclament au nom des saints pontifes la présence au synode de tous les évêques sans exception [1].

Au IXe siècle, on n'a pu dénoncer qu'à propos des affaires de Bretagne une infraction à la règle si bien établie qui réserve au métropolitain le sacre de ses suffragants. Les successeurs des évêques expulsés de leurs sièges par le duc breton ont été consacrés sans la participation ni l'assentiment de l'archevêque de Tours [2]. Le pseudo-Isidore n'a-t-il pas en vue le schisme breton, quand, si peu favorable qu'il soit au pouvoir du métropolitain, il exige que le sacre soit célébré par lui ou ne soit conféré par d'autres évêques que sur son ordre exprès [3]. Dol, que les Bretons regardent désormais comme leur véritable métropole, ne l'étant pas aux yeux des clercs étrangers, ceux-ci se représentent l'épiscopat breton comme une coterie d'évêques dissidents qui de parti pris ne veulent rien avoir de commun avec leurs collègues et leur métropolitain. Aussi les faussaires veulent-ils que le métropolitain soit honoré, que ses suffragants ne décident rien sans son avis et que tous viennent s'associer aux actes de son gouvernement [4]. En s'attaquant

1. Ps. Damase, VIII, 4 : « cum omnibus conprovincialibus, ita ut nemo ex eis desit » (p. 502).

2. Jean VIII (*Epist.*, CLIX) écrit aux évêques de Bretagne : « vos non antiquo more a vestro metropolitano consecrati fuissetis, sed expulsis legitimis episcopis de sedibus, sola potentia ducis vestri, alter ab altero consecratus fuit. » (Migne, CXXVI, 802).

3. Cf. plus haut, p. 191.

4. Cf. plus haut, p. 191-2. Le concile de Savonnières invite lui aussi les évêques bretons à exhorter leur duc « ut permittat totius Britanniæ episcopos debitam reverentiam metropolitano inferre. » (Mansi, XV, 533).

à un abus dont souffre toute l'Église des Gaules, à des habitudes de négligence, d'abstention de la part des évêques à qui les anciens canons font un devoir de régler de concert toutes les affaires de leur province, les faussaires visent spécialement sans doute la province où le mépris des règles a fait le plus de mal.

On n'est pas en droit de conclure que l'auteur des faux appartient à la province de Tours et à l'Église du Mans, mais il paraît vraisemblable que les faussaires ont eu égard à l'état des affaires de cette province, au conflit qui s'est élevé entre Noménoé et Charles et par suite entre l'évêque de Dol et le métropolitain de Tours.

IV

Les partisans de l'origine rémoise des Fausses Décrétales pensent qu'on ne peut chercher ailleurs que dans la province qui fut le théâtre de retentissantes querelles entre métropolitain et suffragants, la patrie des faux qui grandissent le rôle des suffragants au détriment des droits de l'archevêque. Il ne s'est manifesté une vive opposition au pouvoir métropolitain, font-ils observer [1], que dans la province de Reims. Là, des suffragants rebelles à l'autorité d'Hincmar se sont inspirés de l'esprit et de la lettre des Décrétales. C'est dans la province de Reims, à l'occasion de ces conflits, qu'elles ont été le plus audacieusement mises au jour. On peut regarder comme une réponse aux prétentions d'Hincmar les traits dirigés par le pseudo-Isidore contre le pouvoir métropolitain [2]. Il se serait formé pour résister à un métropolitain dont la main était ferme

1. Lurz, *Über die Heimat pseudo Isidors:* « In Reims allein finden wir die starke Opposition gegen die übermæchtige Metropolitengewalt. » (p. 75).

2. *Ibid.* : « Man kann die Metropolitenfeindlichen Sætze Pseudo-Isidors geradezu als Antwort auf seine Forderungen betrachten. » (p. 11).

et rude, un parti dont les clercs ordonnés par Ebbon et déposés par Hincmar étaient l'âme. Ils ont composé et mis en circulation [1] les Décrétales qui justifient à tous les égards la cause d'Ebbon [2] et qui en outre ruinent la conception qu'Hincmar s'efforce de faire prévaloir des droits des métropolitains. A cette coterie, on a même donné le nom de parti pseudo-isidorien [3].

L'évêque de Soissons, Rothad, aurait été en relations avec ce parti dès le début de ses difficultés avec Hincmar [4]. Ce conflit permet de produire les Fausses Décrétales [5]. Grâce à l'obstination du vieil évêque et à l'intervention du pape Nicolas, le principe de l'appel à Rome, conformément aux Décrétales pseudo-isidoriennes, prévaut contre l'exercice de l'autorité métropolitaine. C'est le premier succès de la campagne. Le rétablissement des clercs ordonnés par Ebbon, compilateurs des prétendues Décrétales, est encore un coup droit porté à l'autorité de l'archevêque par le remuant parti qui a pour chefs Wulfad et Rothad [6]. Mais le triomphe de cette coterie est de détacher de l'archevêque son élève et propre neveu, Hincmar de Laon. Ce prélat jeune, actif, intelligent, devait être un lutteur plus redoutable que l'évêque de Soissons. Pour s'assurer de sa personne on l'entoure de partisans [7]. Dans la nouvelle attaque dirigée contre Hincmar et les droits qui lui sont chers, l'évêque de Laon sera la tête et le champion du parti [8]. Avec une hardiesse qu'aucun de ses complices n'a encore eue, il puise à pleines mains parmi les textes de combat fabriqués par ses

1. Cf. plus haut, p. 187 n. 3.
2. Cf. HINSCHIUS, *Decret. Ps. Isidor.*, CCXII.
3. SCHRŒRS, *Hinkmar, sein Leben und seine Schriften*, 315.
4. *Ibid.*, p. 238.
5. *Ibid.*, p. 239.
6. *Ibid.*, p. 276, 278.
7. *Ibid.*, p. 318.
8. *Ibid.*, p. 315 « Als Vorkæmpfer... in die Spitze der Bewegung. »

amis et étale effrontément en grand public les innombrables décisions pontificales qui ruinent les savantes et ingénieuses constructions d'Hincmar [1]. On s'explique l'apparition dans un tel milieu des Décrétales. Telle aurait été la carrière fournie par elles dans la province de Reims.

Ces vues ne nous paraissent pas toutes également justifiées. Que dans l'entourage d'Hincmar, pendant les premières années de son épiscopat, une coterie ait intrigué contre lui, c'est ce qu'il n'est pas permis de mettre en doute. Les clercs ordonnés jadis par Ebbon, déposés par Hincmar en 845, deux mois seulement après son sacre [2], sont entrés aussitôt en campagne contre l'archevêque et n'ont sans doute désarmé qu'après avoir obtenu en 866 du pape Nicolas Ier et du concile de Soissons leur rétablissement. Les Fausses Décrétales ont-elles été composées par eux? L'hypothèse, vraisemblable à beaucoup d'égards, l'est encore à ne considérer que la doctrine des Décrétales au sujet des métropolitains. Elle répond à ce qu'on peut attendre de la part d'adversaires acharnés d'Hincmar qui devaient être tentés de prendre le contrepied de toutes ses théories. A la vérité, les conflits qu'invoquent les tenants de l'origine rémoise des Décrétales ne se sont pas produits encore à la date où les faux sont cités pour la première fois. Mais le caractère impérieux d'Hincmar a dû se manifester tout de suite. Il est vraisemblable que dès les premières années de son pontificat, au temps où paraissaient les Décrétales, Hincmar marquait déjà sa ferme intention d'exercer rigoureusement ses droits d'archevêque et de rétablir par coups d'autorité la discipline provinciale relâchée dans une province qui depuis dix ans n'avait plus de métropolitain. En prétendant restaurer cette discipline sur d'autres bases, en puisant dans l'ancien droit des dispositions incompatibles avec celles qu'Hincmar veut faire

1. SCHRŒRS, *Hinkmar*, 331 : « So kühn war bisher noch niemand mit dem Machwerk des falschen Isidor an die Oeffentlichkeit getreten. »

2. HINCMAR, *Lettre à Nicolas Ier* (MIGNE, CXXVI, 34).

prévaloir, les clercs d'Ebbon étaient évidemment dans leur rôle.

Il n'est pas jusqu'à certains textes favorables aux métropolitains qui ne trahissent aussi la main des clercs ordonnés par Ebbon. Quand le faussaire écrit qu'un supérieur ne peut être jugé par ses inférieurs et que les évêques ne peuvent causer préjudice à celui qui les a consacrés [1], il pensait vraisemblablement à l'archevêque Ebbon déposé dans une assemblée où figuraient plusieurs de ses suffragants. Le pseudo-Marcellin ajoute qu'une procédure ainsi conduite est sans valeur et qu'un tel jugement ne peut avoir force de loi [2]. C'est ce que les partisans d'Ebbon avaient toujours dit. Si défavorables qu'ils fussent, par animosité contre Hincmar, à l'égard des métropolitains, les clercs ordonnés par Ebbon ne pouvaient se dispenser de manifester des sentiments de réprobation au sujet des condamnations portées par des inférieurs contre des archevêques.

Mais s'il est vraisemblable que les Fausses Décrétales ont été composées à Reims et par les clercs ordonnés par Ebbon, il ne faut pas croire qu'elles manifestent à cette heure contre Hincmar et la théorie du pouvoir métropolitain qu'il a faite sienne un mouvement d'opinion puissant et particulier à cette province. L'esprit d'opposition au pouvoir des archevêques, qui s'y manifeste par l'apparition des faux, nous paraît être alors exclusivement propre aux faussaires.

Il n'est pas prouvé que les clercs partisans d'Ebbon se soient faits, en attaquant le pouvoir métropolitain, l'écho des sentiments des évêques suffragants d'Hincmar, les seuls pourtant qui, dans la province de Reims, aient pu être intéressés à la diffusion d'une doctrine qui grandit leurs droits aux dépens du privilège des métropolitains. Au temps où Hincmar lui-même cite déjà les faux (852), il n'a pas encore rencontré d'opposition de la part de ses

1. Ps. MARCELLIN, III (HINSCHIUS, 221). Cf. plus haut, p. 191.
2. *Ibid.*

suffragants. Aucun d'eux ne s'est encore plaint de ses procédés autoritaires. Peut-être Hincmar a-t-il déjà blâmé la négligence de Rothad à paraître au synode et invité cet évêque à frapper sévèrement des coupables [1]. Rothad marquait peut-être déjà quelque humeur mais n'était pas encore en conflit avec son archevêque. C'est vers 854 au plus tôt que la guerre commence entre Hincmar et l'indocile évêque de Soissons et le conflit ne devient aigu qu'en 862 [2]. On ne pouvait encore, au temps où les Décrétales furent composées, prévoir les dissentiments à propos desquels l'autorité des anciens pontifes romains fut si bruyamment invoquée.

Mais rien surtout n'autorise à supposer que les clercs d'Ebbon, auteurs présumés des Décrétales, aient, au temps où ces faux apparaissent, lié partie avec les suffragants d'Hincmar et que la doctrine des Décrétales au sujet des métropolitains et des suffragants soit le fruit de cette alliance. Les évêques de la province de Reims ont paru au contraire, au cours de la lutte engagée entre Hincmar dans les premières années de son pontificat et les clercs ordonnés par son prédécesseur, très hostiles à ces derniers. Les évêques qui ont consacré Hincmar, c'est-à-dire Rothad de Soissons et les autres suffragants de l'arche-

1. Schrœrs (*Reg.* n° 19) rapporte aux premières années du pontificat d'Hincmar (845-848) la lettre qu'il écrivit à Rothad : « quem sæpe ad synodum venire differentem vel negligentem vocabat... de quibusdam criminatis parochiæ Suessonicæ » (Flodoard, *Hist. Rem. Eccl.*, III, 21, *Script.*, XIII, 517). Schrœrs lui donne cette date parce que Flodoard la cite avant une lettre qui est certainement de 848 ; mais Flodoard suit-il dans ses analyses un ordre strictement chronologique ?

2. Nicolas Ier dit qu'Hincmar a travaillé environ huit ans à le déposer (Migne, CXIX, 897). Rothad ayant été déposé en 862 (*Ann. Bertin.*, p. 59) le conflit a commencé, si le pape n'exagère pas, aux environs de 854. Peut-être le pape veut-il dire seulement que le conflit, au moment où il écrit (865), dure depuis huit ans, ce qui ferait commencer les hostilités à la date de 857. En 853, Rothad devant le concile de Soissons (*Act.* IIe, Mansi, XV, 986) témoigne encore avec zèle en faveur de son archevêque. Schrœrs (p. 238) croit qu'il tenait déjà *privatim* un autre langage; nous verrons plus loin (p. 209 n. 3) qu'il n'a parlé ainsi qu'au temps de la réunion du concile de Troyes (867).

vêque de Reims, deux mois à peine après son sacre, l'ont pressé, déclare-t-il, lui ont littéralement prescrit, au synode de Meaux, de déposer ces clercs alors que lui-même n'y songeait pas [1]. Au temps où les Décrétales sont divulguées, ils n'ont pas changé d'attitude. Au synode de Soissons, tenu un an à peine après le synode diocésain qui entendit Hincmar citer le pseudo-Etienne et le pseudo-Calixte [2], les suffragants de l'archevêque de Reims réfutent les accusations portées contre lui par ces clercs. Pour prononcer entre ces derniers et lui, Hincmar choisit pour juges, avec deux archevêques, l'un de ses propres suffragants, Pardulus de Laon [3]. Les clercs savent qu'ils ne trouveront pas parmi les suffragants d'Hincmar un seul évêque disposé à se déclarer contre lui, car c'est un évêque d'une province voisine, Prudence de Troyes, qu'ils désignent [4]. Thierry de Cambrai dépose en faveur de son archevêque [5]. Les clercs produisent une pièce par laquelle les suffragants d'Ebbon reconnaissent être entrés en communion avec lui après son rétablissement [6]. Immon de Noyon se lève aussitôt pour déclarer que la pièce est

1. HINCMAR, *Lettre à Nicolas* : « secundum ordinatorum meorum præceptionem qui mihi, necdum duobus exactis mensibus post ordinationem meam, in synodo apud Meldis civitatem habita, præceperunt eatenus ignoranti quod Ebo post depositionem suam aliquos in Rhemensi ecclesia ordinaverit, ut eis mecum usque ad diligentiorem tractatum ministrare non permitterem, egi » (MIGNE, CXXVI, 84). On soupçonnera peut-être Hincmar, qui cherche à se décharger, d'avoir menti. Nouvel arrivé dans le diocèse de Reims, son ignorance n'a rien d'invraisemblable. Ce qu'il rapporte de ses suffragants est conforme, nous le verrons, à leur attitude constante à l'égard des clercs ordonnés par Ebbon.

2. Cf. l'APPENDICE, *Les Capitula d'Hincmar de 852 et les Fausses Décrétales*.

3. *IIe conc. de Soissons, Act. Ia* (MANSI, XIV, 984); *Narr. cleric. Rem.* (*Hist. de Fr.*, VII, 281).

4. *Ibid.* Prudence a pris dans les débats au sujet de la prédestination une attitude hostile à Hincmar; c'est pourquoi il est choisi. Cf. SCHRŒRS, 42.

5. *Act. IIa* (MANSI, XIV, 985).

6. *Act. Va* (col. 987). Il s'agit de la pièce insérée dans l'*Apologeticum Ebbonis* (MANSI, XIV, 775-6) et dans la *Narratio clericorum* (*Hist. de Fr.*, VII, 279), pièce qui porte la signature de huit suffragants.

fausse. Aucun des évêques présents au concile dont les clercs produisent la signature ne la reconnaît [1]. Les évêques à qui, au dire des clercs, Ebbon a remis le bâton et l'anneau, déclarent cette allégation mensongère [2]. Tous souscrivent à la déposition prononcée contre les coupables [3]. Au IIIe concile de Soissons (866), les suffragants d'Hincmar auront dans la même question la même attitude [4].

Seul Rothad, devant le concile de Troyes (867) déclare que les évêques de la province de Reims, en dépit de leurs précédentes dénégations, ont pris part au rétablissement d'Ebbon [5]. En des conversations particulières, est-il rapporté à Hincmar, Rothad ajoute que certains évêques ont reçu des mains d'Ebbon après son rétablis-

1. Rothad, Thierry, Immon, Erpuin. Cf. HINCMAR, *Lettre à Anastase* (MIGNE, CXXVI, 257).

2. *Act. V^e* (MANSI, XIV, 987).

3. *Subscriptiones concilii* (col. 989).

4. Au IIIe concile de Soissons les évêques de la province, entre autres Hincmar de Laon, présentent des pièces qui sont en faveur d'Hincmar (*Libellus d'Hincmar*, MIGNE, CXXVI, 55.)

5. HINCMAR, *Lettre à Anastase* : « ipsi episcopi..... eidem qualicumque restitutioni se non interfuisse dixerunt, sicut et Rothadus modo in synodo apud Trecas dixit. » (MIGNE, CXXVI, 257). Il serait peut-être plus conforme à la construction grammaticale de traduire ainsi: « les évêques de la province de Reims ont déclaré n'avoir pas été présents à cette restitution, comme Rothad lui-même (sicut et R.) l'a dit encore récemment (modo) devant le synode de Troyes. » Mais Hincmar exprime plus loin *récemment* par *nuper*, et par deux fois donne à *modo* le sens très précis de *seulement*. Hincmar aligne dans ce passage trois propositions de même nature. 1° Les évêques du concile de Paris n'ont rien dit dans leur lettre synodale du rétablissement d'Ebbon, parce que les évêques signalés présents ont déclaré n'y avoir pas assisté, « sicut et Rothadus modo apud Trecas dixit. » 2° Ils n'ont pas fait mention de la Décrétale de Grégoire parce qu'elle était inconnue dans nos régions, « nisi modo Vulfadus apud Trecas eam ostendit. » 3° Les évêques qui ont sacré Hincmar ont nié avoir accepté la communion d'Ebbon. « nisi modo frater Rothadus etc. (Cf. p. suiv., n. 1). » Dans ces deux derniers cas, Hincmar explique que c'est seulement à Troyes qu'a été apporté un témoignage de nature à ébranler la conviction des évêques qui tinrent le concile de Paris. Tel est aussi le sens de la première proposition: c'est seulement à Troyes que Rothad a démenti ce qu'avaient dit les évêques de la province de Reims au sujet du rétablissement d'Ebbon. On traduira donc : « à Paris, ces évêques avaient déclaré n'avoir pas été présents, comme Rothad a dit qu'ils l'étaient ; mais c'est à Troyes seulement que Rothad a parlé ainsi. »

sement le bâton et l'anneau [1]; il confirme ainsi les allégations des clercs que le concile de Soissons de 853 avait déclarées fausses. C'est le seul argument [2] qu'on puisse invoquer en faveur d'une entente établie entre ces personnages et un évêque, un seul, suffragant d'Hincmar.

Mais c'est seulement en 867 que Rothad tenait ces propos [3]. L'évêque de Soissons, après une lutte soutenue pendant huit ans contre son archevêque, déposé par lui, emprisonné par son ordre, a été rétabli malgré lui sur l'ordre de Nicolas Ier deux ans avant cette date. On conçoit qu'il n'ait attendu qu'une occasion de manifester sa rancune à l'égard de son archevêque. Hincmar ne manque pas d'attribuer son langage malveillant à sa présente animosité contre lui. Mais, comme le remarque l'archevêque de Reims, le même Rothad qui parle à présent contre lui a jadis condamné Ebbon et a consacré Hincmar de ses propres mains [4]. Il est l'un des évêques qui, au synode de Meaux de 846, invitaient l'archevêque à déposer les clercs. En 853, à Soissons, avant ses démêlés avec son archevêque,

1. « Rhemensis provinciæ suffraganei sæpe passim sed et synodo professi fuerunt eidem Eboni non communicasse, nisi modo frater Rothadus, ut quidam putant, causa erga me zeli..., qui dicitur dicere quod quidam episcopi a sæpedicto Ebone annulos et baculos acceperint. » (*Lettre à Anastase*, MIGNE, CXXVI, 257-8).

2. SCHRŒRS (p. 276, n. 27) juge que Wulfad n'a pu devenir peu de temps après sa déposition abbé de Saint-Médard de Soissons sans l'agrément de l'évêque du diocèse et y voit une preuve de ses bons rapports avec Rothad. — Il a obtenu cette abbaye par faveur royale et nous savons par l'exemple d'Hincmar de Laon (HINCMAR, LV *Capit.*, II, MIGNE, CXXVI, 296) qu'on ne demandait pas toujours son consentement à l'évêque du lieu.

3. SCHRŒRS (*Hinkmar*, 238 et 34, n. 33) estime que Rothad a tenu ce langage *privatim* dès le temps du IIe concile de Soissons (853), bien que les actes de ce concile le montrent d'accord avec ses collègues. Mais c'est seulement en 867 qu'Hincmar fait mention de propos tenus par Rothad à l'heure présente (*qui dicitur dicere*), par opposition aux allégations produites jadis (*professi fuerunt*) en synode (probablement celui de 853). Des remarques faites au sujet de la lettre à Anastase (p. précéd., n. 5), il ressort que ce langage est nouveau dans la bouche de Rothad.

4. *Lettre à Anastase* : « qui eumdem Ebonem damnavit et me elegit ac ordinavit et qui dicitur dicere » (MIGNE, CXXVI, 257-8).

il témoignait en sa faveur, présentait les pièces relatives à son ordination et déclarait qu'elle avait été faite suivant toutes les formes canoniques [1]. Il a laissé condamner par l'assemblée comme faussaires les clercs qui produisaient un document revêtu de sa signature. Si on peut soupçonner Rothad d'être, en 867, par ressentiment contre Hincmar, de connivence avec Wulfad et les clercs d'Ebbon, auteurs présumés des Décrétales, rien n'établit qu'il ait été leur collaborateur ou leur inspirateur au temps lointain déjà où le faux fut commis par eux.

Il ne faut donc pas voir dans les textes des Fausses Décrétales défavorables aux métropolitains les prodromes d'un esprit de révolte qui animerait l'épiscopat de la province de Reims contre son impérieux archevêque. Si le faussaire travaillait en composant ses Décrétales pour les suffragants d'Hincmar, il l'a fait à leur insu. La doctrine qu'il enseigne est sans doute le fruit d'une réaction sourde provoquée par la croissance exagérée du pouvoir métropolitain ; mais il ne semble pas que le pseudo-Isidore se soit fait l'écho de murmures soulevés déjà à l'heure où sont produits les faux, dans toute la province de Reims, par le gouvernement autoritaire d'Hincmar. Ces attaques sont l'effet des rancunes qui animent personnellement quelques clercs de Reims déposés par leur archevêque.

V

Les maximes qui combattent le pouvoir métropolitain ne sont pas demeurées muettes, ensevelies dans le fatras des compilations pseudo-isidoriennes. On les en a dégagées presque aussitôt et fait parler très haut dans des conflits qui fixent l'attention de toutes les Églises des Gaules et de la papauté. Les Décrétales ont fourni tour à tour des armes

1. *Act. IIIa* (Mansi, XIV, 986).

à Rothad de Soissons, puis à Hincmar de Laon dans leur lutte contre leur métropolitain.

Il ne faut pas en conclure que les Fausses Décrétales ont fait tout le mal, ni croire [1] que les faussaires ont su, grâce à une active propagande, introduire dans la province de Reims, entretenir notamment parmi les suffragants d'Hincmar un esprit habituel d'opposition et de dénigrement. L'histoire de Rothad et celle de l'évêque de Laon ne nous autorisent pas à supposer qu'entre Hincmar et ses suffragants l'état de guerre fût la règle. Nous voyons au contraire qu'en général le métropolitain et les évêques de la province de Reims entretenaient d'excellentes relations. Hincmar envoie à Jean, évêque de Cambrai, des remerciements pour ses nombreux services [2]. Eudes de Beauvais est son très cher fils, et il lui confie toutes ses pensées [3]. Il rend au roi bon témoignage de Loup, évêque de Châlons [4]. A Folcuin de Thérouanne il demande des reliques, trésor dont un évêque du IXe siècle ne se dessaisit qu'en faveur d'un ami. Il a fait élever dans l'église de Saint-Rémi pour les recevoir un autel que l'évêque viendra consacrer lui-même [5]. Thierry de Cambrai lui demande en précaire des biens de l'Église de Reims [6]. Hildebald de Soissons porte à la personne d'Hincmar une vénération telle que, de son lit d'agonie, il lui envoie une humble confession de toute sa vie, ne voulant quitter ce monde qu'avec l'absolution de son archevêque [7].

A Pardulus [8], à Eudes [9], il confie des missions délicates

1. Cf. SCHRŒRS, *Hinkmar*, 238, 275, 315.

2. *Lettre citée* par FLODOARD, *Hist. Rem. Eccl.*, III, 23 (*Script.*, XIII, 531).

3. *Ibid.*, III, 23 (p. 529).

4. *Ibid.*, III, 21 (p. 518).

5. *Ibid.* (p. 519).

6. *Ibid.* (p. 518).

7. MIGNE, CXXVI, 172. Il ne s'agit pas de la confession sacramentelle qu'Hincmar recommande au malade de ne pas négliger.

8. FLODOARD, III, 21 (p. 518).

9. FLODOARD, III, 23 (p. 530).

qui témoignent de sa confiance en leur dévouement. Hincmar de Laon, pendant les premières années de son épiscopat, jouissait de sa parfaite amitié et confiance [1]. L'archevêque se plaint dans l'une de ses lettres que des évêques négligent de recourir à l'autorité métropolitaine quand ils ont un clerc à juger et s'exposent ainsi à des réprimandes pontificales, mais il y voit une marque de négligence et non d'hostilité [2].

Quand l'archevêque est en cause, il peut compter sur l'appui de ses suffragants. Devant le deuxième concile de Soissons, en 853, tous ont parlé pour lui [3]. En 866, Hincmar de Laon, les évêques de Tournai, de Châlons, de Beauvais se sont chargés de présenter aux évêques du troisième concile de Soissons les pièces qui témoignent en faveur d'Hincmar [4]. Rothad de Soissons, Hincmar de Laon se sont eux-mêmes portés garants devant les conciles de la légitimité de leur archevêque, entraînés par les sentiments unanimes de leurs collègues.

Contre ces deux personnages, lorsqu'ils ont rompu avec lui, Hincmar trouve des auxiliaires en la personne de ses autres suffragants. Le premier est déposé par un synode provincial [5]. C'est à Pitres, dans une réunion plus considérable, moins docile aux vues d'Hincmar qu'une assemblée de suffragants, que l'archevêque s'est vu obligé de reconnaître à Rothad le droit d'appel [6]. Aussi longtemps qu'Hincmar de Laon est resté déférent à l'égard de son archevêque, l'union fraternelle a régné entre lui et ses collègues [7]. Ils se sont tournés contre lui sitôt qu'il est devenu rebelle.

1. HINCMAR, LV *Capit.*, XLV : « in primis diebus quando ad episcopatum venisti..., quanta dulcedine mea fruebaris... » (MIGNE, CXXVI, 455).
2. FLODOARD, III, 23 (*Script.*, XIII, 532).
3. *Act. IIa* (MANSI, XIV, 985).
4. *Schedula secunda* (MANSI, XV, 720).
5. *Ann. Bertin.*, 861 (p. 56).
6. *Lib. proclam. Rothadi* (MANSI, XV, 682).
7. HINCMAR, LV *Capit.*, XLV : « quanta unanimitate cum fratribus et coepiscopis nostris utebaris » (MIGNE, CXXVI, 455).

Par trois fois, sommation est faite à l'évêque de Laon de se rendre au synode de Douzy : c'est toujours un autre suffragant qui va la porter à l'indiscipliné et l'exhorter à l'obéissance [1]. Devant le concile tous les suffragants d'Hincmar appuient les déclarations de l'archevêque de Reims et condamnent l'évêque de Laon parce qu'il a résisté à la légitime autorité de son métropolitain [2]. Les évêques rebelles n'ont pas même leur clergé avec eux. Les clercs de l'Église de Laon, avertis par leur évêque qu'aux termes des Décrétales des anciens papes, personne autre que lui ne peut faire acte de juridiction dans son Église [3], s'empressent, sitôt frappés d'interdit par lui, de recourir à l'archevêque de Reims [4] et reçoivent docilement ses instructions [5], en dépit des ordres formels de leur évêque et à l'encontre des Fausses Décrétales. Hincmar a rencontré de la part de Rothad et de son propre neveu un obstacle à l'exercice de son autorité, mais ses autres suffragants et le clergé même des évêques indociles l'ont aidé à abattre leur rébellion. Ces conflits ne se rattachent pas à une opposition systématique des évêques et du clergé de la province.

Si des protestations s'élèvent, elles partent d'autres provinces et sont appuyées par d'autres métropolitains. En 863, les archevêques lorrains blâment la déposition de Rothad [6] et agissent en sa faveur auprès du pape [7]. A cette

1. Hildebald de Soissons, Jean de Cambrai, Rainelme de Tournai (*Acta syn. Duziac., Cap.* I (MANSI, XVI, 658-60) ; III (col. 661).

2. *Cap.* IX (MANSI, XVI, 674-5), avis d'Eudes de Beauvais, de Rainelme de Tournai, de Jean de Cambrai, de Willebert de Châlons, d'Hildebald de Soissons.

3. *Lettre du clergé de Laon*, citée par Hincmar dans la réponse qu'il lui adresse (MIGNE, CXXVI, 512) et dans une lettre à Hincmar de Laon (col. 515). Cf. SCHRŒRS, *Hinkmar*, 328.

4. *Ibid.*

5. Cf. les deux lettres adressées par Hincmar au clergé de Laon (MIGNE, CXXVI, 511, 531). Hincmar lève l'interdit que l'évêque a jeté sur le diocèse de Laon et donne des ordres (col. 533) aux divers dignitaires de l'Église.

6. MANSI, XV, 645-8.

7. HINCMAR, *Lettre à Nicolas Ier* (MIGNE, CXXVI, 30).

date, par son attitude dans l'affaire du divorce de Lothaire II, Hincmar a encouru le ressentiment de ce roi. Les évêques lorrains épousent la querelle de leur maître [1] et saisissent contre l'archevêque de Reims le premier grief que les circonstances leur offrent. Hincmar ne se plaint qu'une fois d'avoir rencontré opposition dans une assemblée d'évêques. C'est au concile de Troyes (867) le fait de quelques ambitieux qui favorisent Wulfad pour faire leur cour au roi [2]. En 878, Jean VIII et le roi rendent par grâce à Hincmar de Laon, aveugle, la moitié des biens de son évêché. Les évêques fauteurs de l'infortuné le revêtent des vêtements épiscopaux et le conduisent devant le pape puis à l'église pour bénir le peuple. Hincmar fait observer que ce sont les évêques d'autres provinces et les métropolitains d'autres régions [3]. S'il y a eu dans la province de Reims un parti isidorien et s'il s'est formé jamais une coalition contre Hincmar, elle n'a pas, parmi ses suffragants, recruté beaucoup d'adhérents. Au cours d'un épiscopat de trente-sept ans, cet archevêque a rencontré parmi ses suffragants deux rebelles que tous les autres ont désavoués.

On peut s'expliquer leur révolte, sans qu'il faille supposer derrière eux une coterie qui les stimule et leur fournit des armes. Le tardif témoignage accordé par Rothad en 867 aux clercs ordonnés par Ebbon ne suffit pas à prouver qu'il n'a résisté à son métropolitain qu'à leur suggestion.

A la vérité, Rothad est d'accord avec le pseudo-Isidore sur beaucoup de points. Il n'admet pas plus que lui,

1. HINCMAR, *Lettre à Nicolas Ier* (MIGNE, CXXVI, 30.

2. *Ann. Bertin.*, 867: « Gratia regis Wulfado faventes » (p. 88). Le concile de Troyes a écrit à Nicolas Ier pour le prier de faire en sorte qu'un évêque ne puisse être déposé « præter consultum romani pontificis » et de frapper du glaive apostolique *certains métropolitains présomptueux*. (MANSI, XV, 795.)

3. *Ibid.*, 868: « qui fautores Hincmari..... aliarum provinciarum episcopi et aliarum regionum metropolitani. » (p. 144), probablement Rémi de Lyon et Harduic de Besançon. Cf. plus haut, p. 180 n. 2.

l'ingérence de son archevêque dans le gouvernement particulier de son Église [1]. Il refuse, conformément aux instructions des premiers papes, de partager avec le roi l'usage du temporel de son Église et de saisir un tribunal séculier des litiges soulevés à ce sujet [2]. Au procès qui lui est intenté devant les évêques, à la sentence de déposition prononcée contre lui par un métropolitain partial, il oppose, comme l'y invitent les Fausses Décrétales, l'appel à Rome [3].

Cet accord entre la conduite de Rothad et l'enseignement des Décrétales pseudo-isidoriennes, autorise à penser qu'il en a subi l'influence. C'est vraisemblablement dans les Fausses Décrétales que Rothad a puisé le principe sauveur de l'appel à Rome. A la vérité, s'il faut en croire Hincmar [4], Rothad motivait son appel par les canons du concile de Sardique. Mais la procédure qu'ils établissent suppose une condamnation déjà portée par un tribunal d'évêques. Rothad n'avait pas attendu cet arrêt pour invoquer la compétence pontificale. A Pitres déjà, il a récusé ses juges en vertu de l'appel à Rome qu'il interjetait, appel que les évêques et Hincmar lui-même ont reconnu pour suspensif [5]. Il s'agit évidemment ici de l'appel recommandé par les collections apocryphes au cas où l'évêque accusé soupçonne son métropolitain de partialité [6]. A la différence des règles de Sardique qui

1. Cf. *Lib. proclam. Rothadi* (Mansi, XV, 682, 684) et Ps. Calixte, XIII (Hinschius, 139).

2. Cf. *Lettre d'Hincmar au roi*, résumée par Flodoard, *Hist. Rem. Eccl.*, III, 18 (*Script.* XIII, 509) et Ps. Pie, VII (Hinschius, 118); Ps. Urbain, V (p. 145); Ps. Gaius, III (p. 214).

3. *Lib. proclam.* (Mansi, XV, 682). Cf. Ps. Victor, VI (p. 128); Ps. Anicet, IV (p. 121).

4. *Lettre à Nicolas Ier* : « appellantem Rothadum, secundum Sardicenses canones, sedem apostolicam. » (Migne, CXXVI, 28).

5. *Lib. proclam.* (Mansi, XV, 682).

6. Ps. Victor, VI (Hinschius, 128); Ps. Anicet, IV (p. 121). Peut-être Rothad a-t-il en vue aussi la décision du Ps. Damase (VIII, p. 502) qui, lorsqu'un évêque est accusé, ne permet au concile que l'examen de l'affaire et réserve au pape la sentence.

n'admettent en cas d'appel à Rome qu'un renouvellement du jugement par les évêques des régions voisines, présidés, si le pape le juge convenable, par son légat, les textes faux permettent à Rothad d'échapper absolument à la juridiction d'un tribunal d'évêques francs. Or telle était bien l'intention de Rothad quand il en appelait à Rome. Hincmar a vu nettement dans le rétablissement d'un évêque prononcé par Nicolas Ier dans un synode romain et imposé d'autorité à l'épiscopat des Gaules, une atteinte aux canons de Sardique [1]. Suivant une opinion très accréditée [2], la collection du pseudo-Isidore aurait été apportée à Rome par Rothad et aurait inspiré l'acte de Nicolas Ier. C'est en notifiant aux évêques francs le rétablissement de Rothad qu'un pape fait mention pour la première fois des Fausses Décrétales [3].

Mais l'usage que l'évêque de Soissons en a pu faire ne prouve pas qu'une entente se soit établie entre lui et les faussaires et qu'il ait travaillé avec eux à la diffusion de pièces dont le caractère apocryphe lui était connu. Les faux, très répandus déjà en Gaule, sont couramment cités dans ces régions depuis 858. Dix ans avant la déposition de Rothad Hincmar les utilisait déjà. Il est d'ailleurs très remarquable que Rothad, bien qu'il s'inspirât des Fausses Décrétales, ne les ait pas fait expressément valoir en faveur de sa cause. La *proclamatio* qu'il remet au pape ne renferme aucune citation du pseudo-Isidore, aucune allusion même aux Décrétales des premiers pontifes. Nicolas Ier n'invoque pas davantage en faveur de Rothad la lettre de ces Décrétales et ne s'appuie pour légitimer le

1. *Ann. Bertin.*, 865 (p. 76).

2. Cf. MÜLLER, *Zum Verhæltnisse Nicolaus' I und Pseudo Isidors* (*Neues Archiv*, XXV, 652 et suiv.).

3. MIGNE, CXIX, 901, 902. Le texte est amendé par Müller (*op. cit.*, p. 654). SCHRŒRS, qui combat les conclusions de Müller, reconnait (*Papst Nikolaus I und Pseudo Isidor* dans l'*Histor. Jahrbuch*, 1904, p. 23), comme tout le monde, qu'il s'agit bien dans ce passage des Décrétales pseudo-isidoriennes.

rétablissement de l'évêque que sur des textes empruntés à des Décrétales authentiques [1]. La mention qu'il fait des Fausses Décrétales ne concerne pas le cas de Rothad [2]. Ce n'est pas de ses mains que Nicolas Ier a reçu les Décrétales ou plutôt les extraits des Décrétales auxquels sa lettre fait allusion. Il s'agit de textes des anciens pontifes invoqués dans des écrits précédemment arrivés à Rome. Ceux qui s'étaient servis de ces textes, ajoute le pape, les rejettent à présent : ils se sont aperçus en effet que ces Décrétales leur sont contraires et qu'elles favorisent le siège apostolique [3]. Ce n'est donc pas Rothad qui les a fait connaître à Rome. Il ne semble pas que devant le pape il en ait jamais appelé directement aux Décrétales du pseudo-Isidore, ce qui serait inexplicable s'il faisait campagne en leur faveur.

Au reste, l'accord signalé entre les vues du pseudo-Isidore et la conduite de Rothad n'est point constant. Celui-ci s'inspire librement des Fausses Décrétales et se met parfois en contradiction flagrante avec elles. Il soutient, comme le pseudo-Isidore, que son archevêque n'a pas le droit de s'ingérer dans les affaires de son diocèse, mais ne partage pas l'attachement que le faussaire témoigne à l'institution des synodes provinciaux. L'évêque qui se dispensait souvent de paraître à l'assemblée provinciale [4], ne tenait point compte des sentences rendues par

1. Cf. SCHRŒRS, *Papst Nikolaus I und Pseudo Isidor* (*Hist. Jahrbuch*, 1904, p. 20, 21). C'est, suivant SCHRŒRS (p. 25), aux neuf extraits de Décrétales authentiques que renferme la lettre de Nicolas, que se réfèrent exclusivement les *tot et tanta Decretalia* dont les juges de Rothad, au dire du pape (*Sermo Nicolai*; *Epistola ad episcopos Galliæ*, MIGNE, CXIX, 892 et 901) n'ont pas tenu compte.

2. Mention en est faite dans une sorte de digression « *Exkurs* » (SCHRŒRS, p. 21 ; Cf. aussi p. 19 et 24) qui établit l'autorité de toutes les Décrétales, même lorsqu'elles ne sont pas insérées dans le *codex canonum* (la *Dionysio Hadriana*).

3. *Lettre aux évêques de Gaule* (MIGNE, CXIX, 901-2, meilleure leçon dans l'article de MÜLLER, p. 654).

4. Au rapport de FLODOARD, III, 21, Hincmar écrivit souvent à Rothad : « quem sæpe ad synodum venire differentem vel negligentem vocabat. » (*Script.*, XIII, 517).

le synode [1], représente mal à cet égard les idées du pseudo-Isidore, qui ne restreint l'autorité du métropolitain que pour en subordonner l'exercice au concours des évêques réunis en synode [2].

Rothad n'agit pas en complice des faussaires ; ce caractère très indépendant se contente d'être toujours d'accord avec lui-même. Il est vraisemblablement le plus ancien évêque de la province [3]. Soissons occupe après la métropole le premier rang parmi les cités de la province [4]. C'est Rothad qui, en sa qualité d'évêque du second siège, a ordonné Hincmar [5]. Tandis que les autres suffragants, après la longue vacance du siège métropolitain [6], ont accepté volontiers le rétablissement d'une autorité disciplinaire, on conçoit aisément que Rothad vieilli, s'autorisant de son expérience de l'épiscopat, de la dignité de son siège, de l'indépendance dont il a longtemps joui, se soit fatigué [7] de recevoir des avertissements du moine de

1. Hincmar lui écrivait : « quia irrationabiliter mandata synodi tractaverat. » (FLODOARD, III, 21, p. 517) ; — « pro Adeloldo... juxta sententiam synodi restituendo » ; — « pro... presbyteris qui clamaverant in synodo. » (*Ibid.*).

2. PS. CALIXTE, XIII : « quidquid de provincialium coepiscoporum causis *eorumque æcclesiarum et clericorum* atque sæcularium necessitatibus agere necesse fuerit, hoc cum omnium consensu provintialium agatur pontificum. » (HINSCHIUS, 139).

3. Charles le Chauve, après la déposition de Rothad, écrit au pape qu'il est évêque depuis environ trente ans. (NICOLAS Ier, *Lettre aux rois Louis et Charles*, MIGNE, CXIX, 924). Rothad avait donc été sacré aux environs de l'an 832. Deux ans après le rétablissement de Rothad, Hincmar écrit à Nicolas (MIGNE, CXXVI, 80, 81) que des évêques qui l'ont ordonné en 845, Rothad et Erpuin sont seuls survivants.

4. Dans la *Notitia* Soissons est citée aussitôt après Reims (éd. MOMMSEN, *Auct. antiquiss.*, IX, 590). Le sacre du métropolitain de Reims était réservé au premier suffragant (IMBART DE LA TOUR, *Les élections épisc.*, 32).

5. *IIe concile de Soissons, Act. III* (MANSI, XIV, 986).

6. De 835 à 845, sauf les quelques mois (per annum circiter, *Epître du concile de Troyes à Nicolas Ier*, MANSI, XV, 793) pendant lesquels Ebbon a repris possession de son siège. Folcon et Nothon, qui ont administré l'Eglise de Reims, n'ont pas été sacrés et avaient recours au ministère des évêques suffragants. (Cf. SCHRŒRS, *Hinkmar*, 36, 37).

7. *Lib. proclam. Roth.* : « diu multis ac variis laboribus meam vexabat ambiguitatem. » (MANSI, XV, 682).

Saint-Denis qu'il a lui-même installé sur le siège de Reims. Rothad s'impatientait, répondait avec impertinence que son archevêque ne savait faire autre chose que lui montrer ses petits livres [1]. Le vieil évêque entendait gouverner son Église, comme il l'avait toujours fait, n'acceptant le contrôle, ni de son métropolitain comme l'exigeait Hincmar, ni du synode provincial, comme le voulait le pseudo-Isidore. Ce n'est pas le zèle pour la diffusion des Fausses Décrétales qui le détermine à entrer en conflit avec son archevêque mais sa propre humeur qui a peu souci des autorités canoniques, quelles qu'elles soient [2]. Peut-être les Fausses Décrétales ont-elles inspiré sa défense ; mais elles ne lui ouvrent pas le champ clos, elles lui offrent seulement des armes.

Le grand succès de la coterie pseudo-isidorienne aurait été l'adhésion, tardive il est vrai, bien postérieure à la première divulgation des Décrétales, du propre neveu de l'archevêque de Reims, Hincmar de Laon [3]. Mais le fait que cet évêque s'est servi hardiment des textes apocryphes, n'entraîne pas la conclusion que les faussaires l'ont circonvenu et en ont fait l'instrument de leurs rancunes, le champion de leurs doctrines.

Hincmar de Reims parle à la vérité des complices d'Hincmar de Laon [4] qui pourtant ne semble pas homme à se laisser mener par eux, lui qui se vante d'avoir vaincu tout le monde et d'avoir toujours le dernier mot [5]. Si

1. HINCMAR, *Lettre à Nicolas* : « respondebat quia nihil aliud facere sciebam nisi ei meos libellos tota die ostendere. » (MIGNE, CXXVI, 29).

2. Le *Libellus proclamationis*, simple exposé des faits, ne renferme aucune citation et Rothad se contente de renvoyer une fois (col. 685) aux canons en général, sobriété d'autant plus remarquable que les écrits ecclésiastiques du temps sont surchargés de textes canoniques.

3. SCHRŒRS, *Hinkmar*, 318.

4. LV *Capit.*, XLVII (MIGNE, CXXVI, 463, 467). SCHRŒRS (*Hinkmar*, 318, n. 20) croit y reconnaitre les *Parteigængern* de la coterie pseudo-isidorienne.

5. *Ibid.*, XLVI : « te jactitas, quoniam quæcumque incepisti, aut contra regem aut contra me aut contra quoscumque..... qui se contra te erexe-

certaines gens l'exhortent à résister à son archevêque, lui écrit Hincmar de Reims, qu'il ne croie pas que c'est pour son honneur et pour son salut [1]. Mais l'archevêque le blâme de changer perpétuellement d'alliés, d'amis et de conseils [2] et ne reprocherait pas à son neveu ses inconstantes amitiés si un parti l'avait accaparé. Ceux qui ont sa confiance, ce sont surtout des hérétiques et des excommuniés. Hincmar, à ce propos, ne prononce pas d'autres noms que ceux de Gottschalk et de Gunther [3]. Ailleurs, il l'accuse de rechercher pour amis et pour familiers des séculiers [4]. Aucun indice ne dénonce ici les clercs ordonnés par Ebbon.

Au temps des démêlés de l'archevêque de Reims et de l'évêque de Laon, ceux d'Hincmar et des clercs ordonnés par son prédécesseur avaient pris fin. Ebbon est mort depuis près de vingt ans; les clercs qu'il avait ordonnés n'ont plus d'intérêt à continuer la guerre, puisqu'en 866 ils ont été rétablis. En cette occasion, devant le troisième concile de Soissons, Hincmar de Laon avait encore pris parti contre eux en faveur de son archevêque [5]. Leur ancien chef, Wulfad, est devenu à cette même date archevêque de Bourges et depuis lors, semble-t-il, entretient avec l'archevêque de Reims de bonnes relations [6]. Une plus grande diffusion des Décrétales ne peut plus être obtenue qu'au détriment de ses droits. A Douzy, siégeant en qualité d'archevêque parmi les juges d'Hincmar de Laon, Wulfad

runt, totum ex parte maxima semper evicisti, et quod adhuc restat, evinces. » (MIGNE, CXXVI, 457).

1. LV *Capit.*, XLV (col. 456).

2. *Ibid.*, XLVII (col. 463).

3. *Ibid.* Il s'agit probablement de Gunther, archevêque de Cologne, excommunié et déposé par Nicolas Ier. (Cf. PARISOT, *Le royaume de Lorraine*, 237). Sur Gottschalk et sa doctrine prédestinatienne, cf. SCHRŒRS, *Hinkmar*, 90 et suiv.

4. *Lettre à Hincmar de Laon* (MIGNE, CXXVI, 499).

5. *Schedula secunda* (MANSI, XV, 720).

6. Hincmar de Reims et Wulfad de Bourges sont en relations épistolaires (FLODOARD, *Hist. Rem. Eccl.*, III, 21, *Script.*, XIII, 517).

le condamne comme rebelle au roi et à l'autorité métropolitaine [1]. Il est inadmissible, dans ces conditions, qu'Hincmar de Laon ait eu pour complices et pour inspirateurs ceux qui vraisemblablement composèrent les faux.

Le conflit de l'évêque de Laon avec son archevêque est trop tardif pour qu'on puisse apporter en preuve de sa connivence avec les faussaires les idées qui leur sont communes et le profit qu'il a tiré des Décrétales. Si au temps de Rothad elles sont déjà très répandues, lorsque Hincmar de Laon les invoque, elles sont, au dire d'Hincmar de Reims [2], dans toutes les mains. A son suffragant qui lui met sous les yeux des collections d'extraits des Décrétales choisis de manière à composer un piège pour tous les métropolitains, l'archevêque répond qu'il connaissait ces textes avant même que son neveu ne fût né [3]. Il lui fait un crime, non pas d'oser les lui présenter, mais à ce qu'Hincmar prétend du moins, de les détourner de leur sens [4]. Quelque hardi que soit l'usage fait par l'évêque de Laon des Décrétales, elles sont assez divulguées à cette heure pour qu'il puisse les utiliser de bonne foi et sans être un complice des faussaires.

Ce personnage, vaniteux, présomptueux, impatient de toute règle [5], était porté par son seul caractère à entrer en

1. *Acta syn. Duziac., Cap.* IX (Mansi, XVI, 671).

2. LV *Capit.*, XV : « si tu hæc in tuo pitaciolo (la collection d'extraits des Décrétales faite par l'évêque de Laon) non poneres, alii non haberent libros ubi ea legere potuissent. Sed quis ea quæ nosti, ignorat? » (Migne, CXXVI, 329). Schrœrs estime (*Hinkmar*, 401, n. 50) qu'il s'agit ici uniquement de la fausse lettre de Clément à Jacques (col. 329 C) qui existait en partie longtemps avant que le pseudo-Isidore l'insérât dans sa collection. Mais Hincmar fait suivre immédiatement la citation de Clément de plusieurs extraits du pseudo-Anaclet (col. 330-2), du pseudo-Zéphyrin (col. 332-3) et du pseudo-Pélage II (col. 343), preuve qu'il a ici en vue la collection du pseudo-Isidore.

3. *Lettre à Hincmar de Laon* (Migne, CXXVI, 534) et LV *Capit.*, XV (col. 329).

4. Hincmar, LV *Capit.*, X (Migne, CXXVI, 316) ; *Lib. expost.*, XII (col. 581).

5. Sur le caractère d'Hincmar de Laon, cf. Schrœrs, *Hinkmar*, 317.

de Laon a renoncé à cette procédure canonique, prescrite par les faussaires [1]. Sans le consentement de son métropolitain ni le jugement des évêques, il a porté une cause, dont avaient été saisis des *judices electi*, devant un tribunal composé d'un agent du fisc royal et de deux *majores* des *villæ* royales [2]. Il s'est mis ainsi en opposition encore une fois avec le pseudo-Isidore qui n'admet pas que les causes épiscopales soient portées devant des juridictions purement séculières [3], en opposition aussi avec lui-même puisqu'au début de son épiscopat, soutenu alors par son archevêque et d'accord en même temps avec le pseudo-Isidore, il avait refusé au roi de laisser juger leur différend par un tribunal séculier [4].

Ces contradictions, inexplicables si Hincmar de Laon ne travaille qu'à divulguer et exploiter pour le compte d'un parti les Décrétales pseudo-isidoriennes, sont naturelles chez un personnage brouillon qui, étranger d'ailleurs au dessein des faussaires, emprunte à leur collection les armes qu'elle offre à tout évêque en conflit avec les puissances séculières ou avec son métropolitain. Il se sert des Fausses Décrétales, mais il n'est pas à leur service.

L'opposition qu'Hincmar de Reims a rencontré dans le gouvernement de sa province a trouvé assurément dans les Fausses Décrétales un stimulant et un appui. Si Rothad et

1. Ps. Zéphyrin, V (Hinschius, 132); Ps. Hygin, IV (p. 114); Ps. Félix Ier, XV (p. 202).

2. Hincmar, *Lettre à Hincmar de Laon* (Migne, CXXVI, 507); *Lib. expost.*, XIX, col. 591). L'évêque de Laon, au moins dans les écrits que nous possédons, ne s'explique pas sur ce point; vraisemblablement le fait était exact.

3. Ps. Anaclet, XVI : « Si (negotium) fuerit ecclesiasticum, apud episcopos, ... si vero seculare, apud ejusdem ordinis viros, *judicio tamen episcoporum* (Hinschius, 73-4); Ps. Félix II, XII : « ut nemo episcopum penes seculares arbitros accuset. » (Hinchius, 485); Ps. Gaius, III (p. 214); Ps. Alexandre, VIII (p. 98); Benoît le Lévite, I, 22 (*Leges*, II, *Pars alt.*, 47), 378 (p. 68); II, 381 (p. 93); III, 145 (p. 111), 422 (p. 128).

4. *Hincmari Laud. Schedula* (Migne, CXXIV, 1025-6); *Ann. Bertin.*, 868 (éd. in us. schol., 96); *Expositiones Hincmari Rhem. ad Carolum regem* (Migne, CXXV, 1035 et suiv.). Cf. Schrœrs, *Hinkmar*, 295.

le jeune Hincmar ne les avaient pas connues, ils se fussent sans doute pliés, quoique de mauvais gré, aux exigences de leur impérieux archevêque. Mais il ne semble pas que dans ces conflits, les faussaires aient personnellement joué un rôle. Si ces deux évêques ont subi l'influence des faux, ils ne paraissent pas avoir jamais été en relations avec leurs auteurs ni avoir fait campagne avec eux et pour leurs idées. Dans la province de Reims, d'où elles sont vraisemblablement issues, les Décrétales n'ont obtenu en somme qu'un succès modeste, puisqu'elles n'ont été invoquées contre le gouvernement autoritaire d'Hincmar que par deux de ses suffragants, au cours d'un épiscopat de trente-sept ans et au scandale des autres évêques et du clergé de toute la province.

VI

A l'égard du pouvoir métropolitain, les Fausses Décrétales n'ont pu, du vivant d'Hincmar, entamer bien profondément le droit en vigueur. A Douzy[1] et à Ponthion[2], aux prises avec un suffragant rebelle ou avec un collègue qui prétend à la primatie des Gaules, Hincmar fait reconnaître par tout l'épiscopat, en dépit des Fausses Décrétales, l'autorité et l'indépendance des métropolitains. Leurs droits paraissaient si bien établis qu'on a préféré penser avec l'archevêque de Reims et contre l'évidence même qu'Hincmar de Laon altérait le sens des textes des anciens pontifes[3]. La réponse et le réquisitoire opposés

1. Cf. plus haut, p. 156-7, 179-81.

2. Cf. plus loin, ch. XI, § II et III.

3. Hincmar, LV *Capit.*, XXVII, De sententiis ab eo prave intellectis et usurpatis (Migne, CXXVI, 393); *Libell. expost.*, XI : « Quod ineptam decretorum collectionem composuit (col. 577). A Douzy, Rainelme de Tournai condamne l'évêque de Laon « qui verba catholicorum imposturavit » (Mansi, XVI, 674). Dans l'arrêt, Hincmar reproduit ces expressions « verborum catholicorum interversorem et imposturatorem » (col. 676).

par Hincmar à l'évêque de Laon qui étalait triomphant ses extraits des Décrétales, ont paru décisifs à l'épiscopat prévenu. Par la condamnation du rebelle, à laquelle tout l'épiscopat souscrit à Douzy, Hincmar retient et sanctionne, en face des Décrétales, les progrès accomplis par le pouvoir métropolitain depuis la restauration des métropoles et l'institution des archevêques.

Sur un point pourtant, au IXe siècle, la doctrine des Fausses Décrétales semble avoir fait brèche dans la théorie du pouvoir métropolitain et synodal, défendue par Hincmar. L'appel à Rome prévaut dans la plupart des cas, non pas aux termes des canons de Sardique, mais suivant l'esprit et la lettre du pseudo-Isidore [1]. Les causes majeures et à ce titre les procès des évêques sont soustraits plusieurs fois en fait à la juridiction des synodes francs [2]. Encore sur ce point le droit n'est-il pas fixé, car il est contesté. Hincmar accuse le pape Nicolas Ier de commettre un abus de pouvoir quand il rétablit Rothad [3]. Sous Hadrien II, dans l'affaire d'Hincmar de Laon, le droit pontifical recule conformément aux vues de l'archevêque de Reims [4]. Sous Jean VIII, le roi proteste par la plume d'Hincmar contre l'abus des appellations [5]. Ces réserves faites, il n'est pas douteux que le progrès de l'intervention pontificale n'ait été, au IXe siècle, préjudiciable à l'autorité des métropolitains et des synodes [6].

Mais dans quelle mesure faut-il en accuser le pseudo-Isidore ? La primauté du siège apostolique, reconnue par

1. Cf. pour l'affaire de Rothad, p. 215-6). Les clercs d'Ebbon font, aussitôt après, recevoir leur appel (cf. MANSI, XV, 705 et suiv., où on trouvera toutes les pièces du procès).

2. C'est dans un synode romain que sont déposés les archevêques de Trèves et de Cologne, Theutgaud et Gunther (*Ann. Bertin.*, 863, p. 63. Cf. PARISOT, *Le royaume de Lorraine*, 237). Rothad est rétabli à Rome par un synode romain (*Lib. Pontif.*, éd. DUCHESNE, II, 163).

3. *Ann. Bertin*, 865, p. 76.

4. Cf. SCHRŒRS, *Hinkmar*, 350.

5. MIGNE, CXXVI, 230.

6. Cf. plus haut, p. 138-9.

Hincmar [1] et tous ses contemporains, autorisait par son caractère indéfini le travail de pénétration dans l'Église franque d'un Nicolas Ier. Ce n'est pas le pseudo-Isidore qui imagina et exprima le premier l'idée que le pape possède une compétence universelle; elle l'inspira lui-même et fit tout le succès des pièces qu'il mit sous le nom des anciens pontifes. Sous l'impulsion de cette croyance, véritable facteur des transformations qui se préparent, on voit se poursuivre au IXe siècle, comme en deux courants parallèles qui parfois peut-être se combinent [2] et plus souvent restent indépendants, d'une part l'action lente et sourde des Fausses Décrétales au sein de l'Église franque, d'autre part l'action personnelle des papes s'appuyant sur leur privilège apostolique. On ne sait souvent ce qu'il faut attribuer à l'une et ce dont il faut faire honneur à l'autre. Dans l'affaire de Rothad, l'autorité de Nicolas Ier a fait plus que l'autorité du pseudo-Calixte, car un concile franc avait déposé Rothad bien qu'il invoquât sans doute les Fausses Décrétales. Parfois, au IXe siècle, la théorie adverse fut plus forte à la fois que les prescriptions des

1. Cf. surtout *Lib. expost.*, XXVI, Sensum suum catholicum de summa sedis apostolicæ in solvendo ligandoque potestate publice profitetur Hincmarus (MIGNE, CXXVI, 608). Hincmar, qui proteste contre le rétablissement de Rothad, prononcé *potentialiter*, sans d'ailleurs mettre en doute la validité de l'acte pontifical (*Ann. Bertin.*, 865, p. 76), n'avait rien trouvé à dire lorsque Nicolas Ier déposait tout aussi *potentialiter* Gunther et Theutgaud (*Ibid.*, 863, p. 63).

2. Il est certain que Nicolas Ier connait au moins quelques-unes des Fausses Décrétales favorables au siège apostolique (*Lettre aux évêques de Gaule*, MIGNE, CXIX, 901, 902). S'est-il appuyé sur elles? Est-il inspiré par elles? MÜLLER (*Neues Archiv*, XXV, 652-63) a récemment, après beaucoup d'autres, répondu par l'affirmative. SCHRŒRS (*Histor. Jahrbuch*, 1904, p. 1-33) fait valoir à l'encontre de cette assertion des arguments sérieux. Si on admet avec Müller que c'est Rothad qui apporta à Rome les Fausses Décrétales en 864, il faut reconnaitre qu'un an plus tôt, alors qu'il ne les connaissait pas, Nicolas Ier avait fait un acte d'autorité aussi grave que celui qui rétablit Rothad. Un pape qui déposait deux archevêques avait-il besoin d'être inspiré et appuyé par les Fausses Décrétales pour rétablir un évêque? Jamais, à l'appui d'une démonstration, il ne donne un texte faux avec le nom du pseudo-pontife, comme on le faisait déjà fréquemment en Gaule. S'il en fait usage, ce qui reste douteux, c'est toujours d'une manière vague et comme quelqu'un qui se peut passer de ce secours.

pseudo-pontifes des premiers siècles et la volonté du pape: dans l'affaire d'Hincmar de Laon, ni l'enseignement des Fausses Décrétales, ni la voix d'Hadrien II n'ont été entendues. Si, déjà du vivant d'Hincmar, atteinte a été portée au droit des métropolitains par la papauté, il s'en faut que ce soit exclusivement le fait des Fausses Décrétales.

A la vérité, elles ont affaibli beaucoup le pouvoir des métropolitains, non par les coups immédiats qu'elles lui ont porté, mais par leur lente pénétration dans le droit ecclésiastique. Au IXe siècle, la pratique établie que défendait Hincmar fut la plus forte. Mais un texte écrit demeure et aucun n'était plus autorisé que celui qui renfermait, croyait-on, les ordres des papes martyrs des premiers siècles [1]. La lettre des Fausses Décrétales mine insensiblement des pratiques qui répondaient à des besoins d'ordre et d'autorité, mais qui récentes n'avaient dans le droit ancien que des fondements insuffisants. Quand au XIe siècle un nouveau levain de réforme travaillera l'Eglise, la discipline sera restaurée en fonction de conditions nouvelles mais aussi sur des bases plus conformes au droit écrit, textes authentiques et Fausses Décrétales. Le sens des prescriptions des pseudo-pontifes était trop clair pour ne pas s'imposer, du moment qu'on ne mettait pas en doute leur origine et leur autorité. Une interprétation subtile pouvait à la rigueur abuser les contemporains d'Hincmar, mais pour enrayer l'action profonde et lointaine des Décrétales, il eût fallu la clairvoyance qui démasque un faussaire.

On est surpris qu'Hincmar, dont l'érudition dépassait de beaucoup la mesure commune, n'ait point soupçonné la mystification dont son époque fut la dupe avec lui [2]. Si le

1. Nicolas Ier écrit aux évêques des Gaules à leur propos : « absit ut scripta eorum.... parvi pendenda dicamus, quorum videmus..... ecclesiam roseo cruore floridam » (MIGNE, CXIX, 901).

2. HINCMAR (LV *Capit.*, XXIV, MIGNE, CXXVI, 377) élève cependant des soupçons à l'égard des *Capitula Angilramni*. Cf. SCHROERS, *Hinkmar*, Hat Hinkmar die Unechtheit der pseudo isidorischen Dekretalen verkannt? p. 504.

doute ne s'éveille pas dans son esprit, c'est peut-être qu'à première vue, quand il lit pour la première fois les Fausses Décrétales, plusieurs années avant qu'elles soient invoquées contre lui, il ne se rend pas compte des dangers dont elles menacent son autorité. Le premier il les cite en 852, une fois pour s'en autoriser, une fois pour combattre leurs vues [1]. A l'entendre, il les connaissait de longue date [2]. Peut-être Hincmar a-t-il pensé [3] que, tout compte fait, grâce aux condamnations qu'elles portent contre les ravisseurs des biens d'Eglise [4], grâce aux quelques passages favorables aux métropolitains, en vertu de l'ambiguïté de certains textes et à condition d'en corriger d'autres en les expliquant, les Décrétales qu'on venait de divulguer, pouvaient lui être plus utiles que dommageables. Composées vraisemblablement par des clercs qui, prenant le contrepied des idées d'Hincmar, veulent asseoir l'organisation provinciale sur d'autres bases que l'autorité prépondérante des archevêques, les Fausses Décrétales sont entendues et invoquées dans la province de Reims par des suffragants rebelles dans leur véritable sens, nettement hostile à l'autorité métropolitaine. Mais l'archevêque de Reims les accueille et les interprète à son tour. Il les soumet à une subtile et déloyale exégèse [5], les noie au

1. *Capitula donnés aux prêtres*, XI (MIGNE, CXXV, 775). Cf. Ps. ÉTIENNE, III (HINSCHIUS, 183). — *Capitula donnés aux doyens*, XXVI (col. 788 D et 791 A). Cf. Ps. CALIXTE, XIX et XX (p. 141 et 142). Voir l'APPENDICE, *Les Capitula d'Hincmar de 852 et les Fausses Décrétales*.

2. Il les connaissait, écrivait-il en 870, avant qu'Hincmar de Laon ne fût né. (LV *Capit.*, XV, MIGNE, CXXVI, 329). A prendre cette allégation à la lettre, Hincmar de Reims les avait connues avant 840. Il avait du moins, en 870, l'impression qu'il les connaissait depuis très longtemps.

3. Cf. P. FOURNIER, *De l'origine des Fausses Décrétales*, 404.

4. HINCMAR, dans ses *Expositiones* présentés à Charles le Chauve pour la défense de son neveu en conflit avec le roi au sujet des biens de l'Eglise de Laon, cite les Fausses Décrétales à chaque instant (MIGNE, CXXV, 1042-3 4 6, 1070).

5. Par exemple, lorsque le pseudo-Calixte permet de rétablir les *lapsi* repentants, il s'agit, déclare Hincmar (*Capitula donnés aux doyens*, XXVI, MIGNE, CXXV, 791), « de lapsis, sed non detectis. » Lorsqu'il interdit au métropolitain de rien faire dans la *parochia* d'un autre évêque

milieu d'autorités contradictoires [1]. Sous prétexte de faire apparaître le véritable sens des Décrétales en les confrontant avec des articles plus clairs de la discipline ecclésiastique, Hincmar parvient, au regard d'évêques complaisants, à éluder et à tourner adroitement les textes menaçants. De ces manœuvres, la plus habile consista de la part du peu scrupuleux controversiste à établir que les archevêques des Gaules sont en même temps primats de leur province et à revendiquer comme primat les droits qu'on contestait au métropolitain.

sans le concours de tous ses suffragants, il s'agit de la *provincia* d'un autre métropolitain (LV *Capit.*, XXVII, MIGNE, CXXVI, 393. Cf. la réfutation d'Hincmar de Laon, MIGNE, CXXIV, 1054).

1. HINCMAR (LV *Capit.*, XX) pose en principe « *quod in antiquis epistolis sedis apostolicæ, quædam post abrogata.... fuerint.* » (MIGNE, CXXVI, 353). La méthode consiste ensuite à opposer aux ordres des premiers papes, dont le sens est trop clair, d'autres textes qui les affaiblissent ou qui les ont soi-disant révoqués. (Cf. col. 355).

CHAPITRE ONZIÈME

PRIMATS ET MÉTROPOLITAINS

I

L'Église d'Afrique n'attribuait pas à la métropole civile le rang que l'Orient et les Gaules lui avaient accordé dans l'organisation ecclésiastique. On ne reconnaissait dans chaque province d'Afrique que l'autorité du plus ancien évêque [1]. Les canons des conciles africains attribuaient à celui-ci les droits exercés par le métropolitain dans les autres régions du monde chrétien [2]. On l'appelait, pour désigner sa prérogative, l'évêque du premier siège [3]. Défense lui était faite de prendre un autre titre que celui d'évêque du premier siège ou d'évêque primat [4].

1. Cf. HINSCHIUS, *Das Kirchenrecht*, II, 2. D'autre part l'évêque de Carthage avait la surveillance de toutes les provinces africaines (*ibid.*, I, 581).

2. Le *IIe concile de Carthage* (can. 12, MANSI, III, 696) interdit d'ordonner les évêques « contempto *primate*... provinciæ »; trois évêques peuvent procéder au sacre en cas de nécessité mais « *primatis* præcepto ». Le *IIIe concile* (can. 7, col. 881) ordonne de déférer les causes des évêques devant le *primas*. Le *Ve concile* (can. 4, col. 969) interdit d'aliéner les biens de l'Église sans son assentiment.

3. Par exemple : « Xantippus *episcopus primæ sedis* Numidiæ » (DENYS LE PETIT, *Can. d'Afrique*, 86, *Biblioth. juris can. vet.*, I, 160). On prend soin de distinguer le premier siège de la métropole civile : « placuit ut archivus Numidiæ et apud *primam sedem* sit et in *metropoli* id est Constantina. » (*Can. d'Afrique*, 86, *loc. cit.*).

4. *IIIe conc. de Carthage*, can. 26 : « ut primæ sedis episcopus non appelletur princeps sacerdotum aut summus sacerdos sed tantum *episcopus primæ sedis*. » (*Hispana*, MIGNE, LXXXIV, 192).

Les Églises qui étaient en communion avec celles d'Afrique tenaient compte de cet usage. Aux chefs des provinces africaines, les papes donnaient non pas le titre de métropolitain mais celui de primat [1]. L'expression a passé dans les recueils de canons qui renferment le texte des conciles africains [2]. Les papes et les canonistes des ve et vi^e siècles ne croyaient pas que le ressort où s'exerçait la juridiction de ce primat fût plus étendu qu'une province ecclésiastique. Les primats de l'Église d'Afrique, ailleurs les métropolitains, avaient une situation équivalente [3].

Dans l'ancienne langue ecclésiastique, *primatie* signifie simplement préséance [4]. L'expression s'applique souvent

1. Grégoire le Grand, *Registrum*, III, 48 (éd. Hartmann, I, 204); IV, 13 (p. 246); VI, 59 (p. 434); IX, 24 (II, p. 57), 27 (p. 60); XII, 3 (p. 349), 8 (p. 355), 12 (p. 359).

2. Denys le Petit, *Can. d'Afrique* 86 (*Bibl. juris can. vet.*, I, 160), can. 98 (p. 164). *Hispana, IIe concile de Carthage*, can. 12 (Migne, LXXXIV, 188); *IIIe concile de Carthage*, can. 26 (col. 192); *V^e concile de Carthage*, can. 4 (col. 209), can. 10 (col. 210).

3. Lorsque le pape Hilaire, en 462, interdit au métropolitain de la I^e Narbonnaise, Hermès, qui a été transféré contre les règles du siège de Béziers à celui de Narbonne, d'ordonner les évêques, il confie ce soin à Constance d'Uzès « quia evo honoris primas esse dicitur » (*Epist. Arelat. gen.*, 18, éd. Gundlach, *Epist. merow. aevi*, I, 26). Si Constance meurt du vivant d'Hermès, cette charge sera remplie par le *primas*, suivant l'*episcopalis ordo*. Mais le successeur d'Hermès recouvrera ses droits de métropolitain. Le pape s'est inspiré ici de l'usage africain ; ce *primas*, le plus ancien évêque de la province, qui entre en fonctions à défaut du métropolitain, c'est bien le *primas* de l'Église d'Afrique.

4. *Primatus* est employé pour signifier les droits des évêques (Denys le Petit, *Reg. Apost.*, 35, *De primatu episcoporum*, *Biblioth. juris can. vet.*, I, 114), — les droits des métropolitains (Cf. notes suiv.), — le privilège des évêques d'Arles (*primatus* privilegio decoratur, Pélage, *Lettre à Childebert*, *Epist. Arelat.*, 52, p. 76 ; in Galliarum partibus *primi sacerdotis locum* optineas, *Lettre à Sapaudus*, *Epist.*, *Arelat.*, 50, p. 74 ; intra Gallias *primatos* in sacerdotio possideret, *Epist. Arelat.*, 12, p. 18). — *Primatus* est dit aussi du privilège du siège apostolique (*Lettre à Sapaudus*, p. 74 ; *Collectio Quesnelliana*, *Conc. de Nicée*, tit. X, De primatu ecclesiæ romanæ, Migne, LVI, 302). — Il est pris aussi dans un sens très général (*primates* palatii, *VIe conc. de Tolède*, *Hispana*, Migne, LXXXIV, 399 ; per civitatem *primatos* quinque, *Cod. Carol.*, 61, éd. Gundlach, *Epist. merow. aevi*, I, 589), — avec le sens de présidence d'une assemblée (*IIe conc. de Soissons*, *Act.* VI, Mansi, XIV, 987).

au privilège de la métropole [1]. Le concile de Turin est chargé de concilier les prétentions des évêques d'Arles et de Vienne au *primatus* de leur province [2]. Il décerne à l'évêque de Marseille l'honneur du *primatus* [3]. Les conciles ordonnent de respecter le *primatus* des métropolitains [4]. Les papes interdisent de les en dépouiller [5].

L'influence des canons africains travaille à assimiler le *primatus* à la fonction de métropolitain, rapprochement que favorise déjà l'indécision du langage. L'analogie des prescriptions qui concernent les métropolitains et les primats africains, insérées ensemble dans les collections canoniques [6], conduit, en un temps où l'Église africaine a disparu et où ses usages particuliers ne sont plus compris, à identifier les deux institutions. L'*Hispana* confond déjà le métropolitain et le primat africain [7]. L'*epitome* des canons offert par Hadrien Ier à Charlemagne use des termes *métropolitain* et *primat* comme de deux synonymes [8].

1. *Conc. de Nicée*, can. 6, de *primatibus* metropolitanorum (*Hispana*, MIGNE, LXXXIV, 94). Didier de Cahors écrit à Sulpicius, son métropolitain : « condecet *primæ sedis* antestitem. » (L. I, *Epist.* 12, éd. ARNDT, 200).

2. Can. 2 : « qui de *primatus* honore certabant » (MANSI, III, 861).

3. Can. 1 : « tanquam pater filiis honore *primatus* adsisteret » (col. 860).

4. *II conc. Lucence* (572), can. 4 : « oportet episcopum cognoscere *primatum metropolitani* » (MANSI, IX, 849) ; *II conc. Bracarense* (560), can. 6 : « ut servato *metropolitani* episcopi *primatu* » (MANSI, IX, 778).

5. SAINT LÉON, *Epist.*, LV, *ad Pulcheriam* : il ne convient pas, « ut unius crescat dignitas, tot *metropolitanorum* impugnare *primatus* » (MIGNE, LIV, 999). L'évêque de Vienne prétendant faire valoir ses droits de métropolitain, les évêques dévoués à l'Église d'Arles blâment l'Église de Vienne, qui, écrivent-ils à saint Léon, « *primatus* poscit indebetos » *Epist. Arelat.*, 12, éd. GUNDLACH, 18).

6. HINCMAR (*De jure metrop.*, V) en tirera des conclusions en sa faveur : « metropolitani qui et primates multoties in sacris canonibus appellantur » (MIGNE, CXXVI, 191).

7. *Ve concile de Carthage*. Le canon 4, qui fait un devoir à l'évêque de ne pas aliéner les biens de son Église, sans l'agrément du *primas provinciæ*, a pour titre dans l'*Hispana* : « De rebus ecclesiæ inconsulto *metropolitano* non alienandis » (MIGNE, LXXXIV, 209 ; *Décrétales ps. isidor.*, éd. HINSCHIUS, 306, 307).

8. « Ut episcopi sine primate suo, *primas absque suis suffraganeis* nil disponat. » (*Can. Apost.*, 32, MANSI, XII. 860).

Dans sa lettre de privilège en faveur de l'Église de Reims le même pape la qualifie de premier siège [1]. Tilpin et ses successeurs futurs sont dits primats de la province [2]. Au début [3] et pendant tout le cours [4] du IXe siècle, on donne quelquefois à l'archevêque le titre, selon la mode africaine, d'évêque du premier siège ou de primat pour marquer la préséance, le *primatus*, de son siège métropolitain.

Cette confusion n'est pas la seule qui se soit introduite dans la langue et dans les idées. Lorsque les canonistes latins rencontraient dans les anciens conciles une allusion à un pouvoir quelconque exercé par un évêque sur d'autres évêques, ils désignaient cette juridiction par le terme général de préséance, de *primatus*. Le rédacteur de l'*Hispana*, résumant dans un titre le canon africain qui prescrit aux évêques de toutes les provinces de régler la Pâque comme l'évêque de Carthage, écrit qu'ils doivent consulter leur « primat » [5]. L'exarque du diocèse [6] dont parle le concile

1. *Lettre à Tilpin*, dans FLODOARD, *Hist. Rem. Eccl.*, II, 17 : « metropolim permansuram et *primam* suæ diœceseos *sedem* esse. » (*Scripl.*, XIII, 463).

2. *Ibid.* : « te aut futuris temporibus Remensem episcopum et *primatem* ipsius diœcesis. »

3. L'archevêque de Cantorbéry est dit *primas*, episcopus *primæ sedis* dans les lettres d'ALCUIN (*Epist.*, 127, 128, 231, *Epist. Karol. aevi*, II, 188, 190, 376). THÉODULF (*Carmen* LXXI) le donne à Aiulf, archevêque de Bourges : « Es patriarchali *primæ* prælatus honore *sedis* » (éd. DÜMMLER, *Poetæ Latini*, I, 561). Cf. *Concile de Paris* (829), can. 17 : « inconsulto *primate* provinciæ » (MANSI, XIV, 551).

4. En 853, au IIe concile de Soissons, Hincmar cède la présidence à Pardulus de Laon, « salvo *primatu metropolis* », et il est décidé que Pardulus « servaret locum *primatus metropolis* » (*Act.* Ia, MANSI, XIV, 984). Benoît III (855-858) dans le privilège qu'il délivre à Hincmar, l'appelle *primas ipsius provinciæ* (MANSI, XV, 111). Hincmar emploie, intentionnellement il est vrai, l'un pour l'autre les termes de *primas* et de *metropolitanus*. Il est remarquable qu'Hincmar de Laon lui-même appelle *primas* son métropolitain : « a *primate* provinciæ meæ. » (MIGNE, CXXIV, 1028).

5. I : « ut provinciales episcopi de pascha suum *primatem* inquirant » (MIGNE, LXXXIV, 189). Les canons africains ne donnent jamais le titre de primat de toutes les Églises africaines à l'évêque de Carthage. Ils ne connaissent sous le nom de primat que l'évêque du premier siège, le primat de chaque province.

6. τὸν ἔξαρχον τῆς διοικήσεως (MANSI, VII, 361). Cf. plus haut, p. 1.

de Chalcédoine devient dans la traduction de Denys le Petit [1] le *primas*, dans l'*Hispana* [2] le *princeps* du diocèse. Dans un concile réformateur des premières années de Louis le Pieux, les évêques reproduisent dans leurs canons le texte dionysien et par respect pour le concile de Chalcédoine, décident que l'évêque en conflit avec son métropolitain devra en appeler au primat du diocèse, sans d'ailleurs se préoccuper de savoir quel est ce personnage [3].

Les clercs qui rédigent à l'aide des anciennes sources des collections d'apocryphes y regardent de plus près. Le concile de Chalcédoine autorisait les évêques à en appeler du métropolitain au *primas* ou *princeps* du diocèse. C'est du moins la leçon que les faussaires ont sous les yeux. Ils ont lu aussi dans l'*Hispana* que l'évêque de Carthage est le « primat » des évêques de toutes les provinces d'Afrique. Les métropolitains et les primats ne sont donc pas sur le même pied [4]. Le primat est l'évêque du premier siège qui a le pas sur d'autres métropolitains; tous les archevêques ne sont pas évêques du premier siège [5].

1. Can. 17 : « Si quis a metropolitano læditur apud primatem diœceseos... » (*Biblioth. juris can. vet.* I, 136); cf. can. 9 (p. 135). — De même dans la *Dionysio Hadriana* (HARTZHEIM, *Conc. Germ.*, I, 178, 179).

2. Can. 17 : « principem diœceseos » (MIGNE, LXXXIV, 170)

3. *Concil. Aquisgranense* (816), can. 86 (MANSI, XIV, 202).

4. Les faussaires, quand ils distinguent le primat et le métropolitain, sont certainement influencés par le canon 17 de Chalcédoine (*collection du Ps. Isidore*, éd. HINSCHIUS, 287). L'un des textes faux qui établit clairement la distinction entre les métropolitains et les primats n'est qu'une adaptation de ce canon : « Si quis putaverit se a proprio metropolitano gravari, apud patriarcham vel primatem diœceseos.... » (Ps. VICTOR, VI, HINSCHIUS, 128; Ps. SIXTE II, III, p. 190; Ps. JULES, XII, p. 468; *Capit. Angilr.*, V, p. 760).

5. Ps. ÉTIENNE, IX : « Nulli enim metropolitani..... appellentur primates, nisi hi qui primas sedes tenent et quorum civitates antiqui primates esse censuerunt. Reliqui vero qui ceteras metropolitanas civitates adepti sunt, non primates, sed aut archiepiscopi aut metropolitani vocentur » (HINSCHIUS, 185). Cf. Ps. ANICET, III (p. 121); Ps. ANACLET, XXVI (p. 79), XXIX (p. 82); BENOÎT LE LÉVITE, III, 156 : « De episcopis non accusandis nisi ad summos primates quia non omnes metropolitani summi sunt primates. » (*Leges*, II, *P. alt.*, 112), 439 : « de primatum et metropolitanorum differentia » (p. 130), 460 (p. 131); *Capit. Angilr.*, XXII (HINSCHIUS, 762).

Les faussaires rencontrent dans les canons africains la même expression de primat[1]; ils ne songent pas à distinguer le *primat africain* du *primat exarque* d'un diocèse d'Orient. Au primat, en qui les faussaires voient le supérieur des archevêques, ils appliquent néanmoins ce que les canons d'Afrique prescrivent au sujet de l'évêque du premier siège de la province[2]. Les faux sont pénétrés d'un bout à l'autre de ces confusions.

Pour rendre plus régulière la hiérarchie ecclésiastique, les Fausses Décrétales rapprochent enfin le primat du patriarche[3]. Ils sont sur le même rang au dessus des métropolitains. Les apôtres ont établi des primats ou des patriarches là où les païens avaient leurs hauts fonctionnaires. Les archevêques ont succédé dans les cités aux fonctionnaires d'un ordre moins élevé[4]. De la juridiction du simple métropolitain on peut en appeler à celle du patriarche ou du primat[5].

1. Le pseudo-Isidore insère dans sa collection les canons africains d'après l'*Hispana*, où l'on trouve (*Ve conc. de Carthage*, can. 4, éd. HINSCHIUS, 306, 307) le métropolitain identifié à l'*episcopus primæ sedis* africain.

2. Faisant de la primatie une institution régulière et une juridiction supérieure à celle de l'archevêque, les compilateurs, lorsqu'ils empruntent aux canons africains, devraient écrire *archevêque* chaque fois que leur source parle d'évêque du *premier siége*. Pourtant le pseudo-Isidore, pour distinguer les métropolitains des primats, dit des derniers que ce sont ceux « qui primas sedes tenent » (cf. p. précéd., n. 5), expression empruntée aux canons africains qui désignent par là l'évêque assimilé au métropolitain. Les *Capitula Angilramni* (XXII) après avoir distingué les primats des métropolitains, disent des premiers « ille qui primam sedem retinet, tantummodo primæ sedis appelletur episcopus » (Cf. BENOÎT LE LÉVITE, III, 29, *Leges*, II, *P. alt.*, 106), emprunt fait au IIIe conc. de Carthage, can. 26 (éd. HINSCHIUS, 298). C'est cette confusion qui permet à Hincmar d'affirmer que les primats peuvent être primats d'une seule province et que tous les archevêques des Gaules sont primats de leur province.

3. PS. VICTOR, VI : « apud patriarcham vel primatem diœceseos » (HINSCHIUS, 128) ; PS. ANACLET, XXVI : « patriarchas vel primates qui unam formam tenent, licet diversa sint nomina » (p. 79), XXIX : « primates qui in quibusdam locis patriarchæ... vocentur » (p. 82).

4. PS. ANACLET, XXVI (p. 79); PS. ÉTIENNE, IX (p. 185).

5. PS. VICTOR, VI (p. 128) ; *Capit. Angilr.*, XVII (p. 762) ; BENOÎT LE LEVITE, III, 83 (*Leges*, II, *P. alt.*, 108).

Si les faussaires ont identifié ainsi tant d'institutions disparates et multiplié les anachronismes et les confusions, ce n'est pas seulement en raison de leurs dispositions peu favorables aux métropolitains, ni même de l'esprit systématique avec lequel ils envisagent la constitution hiérarchique de l'Église. En dehors même du souvenir laissé par le vicariat pontifical qu'exercèrent jadis plusieurs évêques d'Arles [1], des faits récents encore ont pu attirer l'attention des faussaires et leur donner l'idée d'une dignité distincte de celle des simples métropolitains. A la fin du VIIIe et au commencement du IXe siècle, en un temps où l'Église franque se réorganisait péniblement, où il n'y avait pas d'autres archevêques, Boniface, Chrodegang, Wilchaire [2] furent l'un après l'autre archevêque des Gaules, légat du siège apostolique et exercèrent en cette qualité des pouvoirs supérieurs à ceux que possèdent les métropolitains du IXe siècle. Tout récemment encore, quelques années à peine avant l'apparition des Décrétales, alors que toutes les provinces avaient des archevêques, Drogon a reçu le titre et les pouvoirs de vicaire du pape. Ces précédents, encore qu'ils aient un caractère exceptionnel, ont fourni sans doute aux faussaires des indications [3]. Ils n'ont eu

1. Le vicariat des évêques d'Arles est connu d'Hincmar (*De jure metrop.*, XII, XV, XVIII, XX, MIGNE, CXXVI, 197-200). Toutefois, les lettres de Zosime, Hilaire, Pélage, etc., relatives au vicariat des évêques d'Arles (éd. GUNDLACH, *Epist. merow. aevi*, I, 5 à 83), ne figurent pas parmi les sources du pseudo-Isidore. Dans la *Quesnelliana* qu'il utilise (HINSCHIUS, CXXXVII), le faussaire a pu lire la lettre de Boniface à Hilaire de Narbonne au sujet de Patrocle d'Arles; mais elle dénie à celui-ci tout pouvoir hors de sa province. Le pseudo-Isidore ne pouvait ignorer pourtant la qualité de certains évêques d'Arles; il se sert en effet (HINSCHIUS, CXXXI) des lettres de Grégoire Ier, relatives au vicariat de Virgile (LV, *Epist.*, LIII, LIV) et de la lettre à Augustin (L, XI, *Epist.*, LXIV) qui semble reconnaître (int. IX) aux évêques d'Arles une autorité permanente sur les Gaules.

2. Cf. plus haut, p. 36, 46, 55, 57.

3. Ils n'ont vraisemblablement rien su des pouvoirs de Chrodegang et de Wilchaire, ignorés d'Hincmar qui déclare (*De jure metrop.*, XXX, MIGNE, CXXVI, 206), que saint Boniface mort, il n'y eut plus de vicaires pontificaux en Gaule avant Drogon. Le pseudo-Isidore n'a pu ignorer les

En même temps est soulevé cet irritant problème : si tous les métropolitains ne sont pas primats, quels sont les archevêques qui peuvent prétendre au premier rang? La question fut résolue dans des sens fort différents, suivant les intérêts rivaux qui se trouvèrent en jeu.

L'archevêque de Trèves, Theutgaud, prétend faire reconnaître son *primatus* sur l'Église de Reims [1]. Non seulement les archevêques de Trèves et de Reims entendent ici la primatie au sens isidorien, mais le conflit éclate à l'instant même où vraisemblablement on consulte de part et d'autre pour la première fois les collections apocryphes [2]. Il semble bien que Theutgaud ait puisé dans les Fausses Décrétales l'idée d'un privilège que ses prédécesseurs n'ont jamais revendiqué en faveur de leur Église et dont la notion même était étrangère à leur esprit. Cet archevêque

1. HINCMAR, *Lettre à Theutgaud*, résumée par FLODOARD, *Hist. Rem. Eccl.*, III, 21 : « de primatu quem deferri ab eo debere scripserat ille sedi Trevirorum » (*Script.*, XIII, 514). Cf. *Gesta Trev.* (*Script.*, VIII, 164).

2. Le prédécesseur de Theutgaud, Hetti, est mort le 27 mai 847. (Cf. SCHRŒRS, *Hinkmar*, 561, n. 2). En 863, Theutgaud prend dans les deux lettres des évêques lorrains (MANSI, XV, 645) le titre de primat de Belgique. La lettre d'Hincmar qui réfute la prétention de Theutgaud a dû être écrite entre ces deux dates. FLODOARD (III, 21, p. 514) la signale avant les lettres relatives à l'affaire de Fulcric (847-853 ? Cf. SCHRŒRS, 58 et notre article, *Hincmar et l'empereur Lothaire*, *R. des Questions hist.*, LXXVIII, 50-1). Quoiqu'il ne soit pas certain que le classement de Flodoard soit rigoureusement chronologique, c'est une raison de ne pas reporter cette lettre au-delà de 853. SCHRŒRS (*Reg.* 17, et p. 562, n. 9) suppose même qu'elle répond à la notification faite par Theutgaud à Hincmar de son avènement. Il est peu probable qu'il ait eu, à peine promu au siège de Trèves, une visée si nouvelle. La date de 863, la seule où cette prétention nous soit signalée, ne doit pas être très éloignée du temps où Theutgaud l'a émise pour la première fois. Il faut sans doute rapporter la lettre d'Hincmar au temps où celui-ci demandait à Léon IV un privilège pour son Église dans une lettre qui entretenait le pape pour la seconde fois de l'affaire de Fulcric (FLODOARD, III, 10, p. 483, SCHRŒRS, *Reg.* 53), c'est-à-dire vers 852. Or les Fausses Décrétales sont citées déjà en 852. Il semble qu'elles ont inspiré le questionnaire hostile aux métropolitains que renferme l'une des lettres où Theutgaud prend le titre de primat (unde multa in decretis pontificum romanorum continentur, MANSI, XV, 648). Il est vraisemblable que les faux ont inspiré aussi la prétention de Theutgaud, surtout si on songe que l'idée de primatie n'apparait nulle part dans la période antérieure.

sait, comme Hincmar, que les provinces de Trèves et de Reims appartiennent à une même région : la Belgique [1]. En consultant la *Notitia provinciarum,* catalogue envoyé jadis par le pape Anaclet [2], il a vu sans doute, aussi bien qu'Hincmar, que la *Belgica* ne renferme que ces deux provinces ecclésiastiques [3]. Trèves occupe le premier rang dans la liste, son évêque est le métropolitain de la première Belgique, Reims est la métropole de la seconde [4]. Or, les Décrétales des premiers papes montrent qu'il y a au-dessus des métropolitains un primat : cette dignité a été attachée dans les temps apostoliques au siège de la cité qui dans l'empire avait le premier rang [5]. A la métropole de la première Belgique appartient donc la primatie sur les deux provinces, sur toute la Gaule Belgique [6].

Cette démonstration, si elle lui fut faite par Theutgaud, n'était pas de nature à convaincre Hincmar. Dans sa réponse à l'archevêque, il observe que jamais l'évêque de Reims n'a reconnu de *primatus* à l'évêque de Trèves [7]. Les deux métropoles de Trèves et de Reims sont sœurs, c'est l'ancienneté qui, entre les évêques, décide du premier rang [8]. Hincmar ne se contente pas d'opposer l'argument de prescription aux réclamations de son voisin. Pour se protéger contre les prétentions de cette sorte, il sollicite du pape Léon IV un diplôme qui confirme, avec les actes du concile de Soissons, les anciens privilèges de l'Église

1. HINCMAR (*Vita Remigii*, 21) semble distinguer la Belgique du reste de la Gaule : « episcopi Galliæ et Belgicæ provinciarum » (éd. KRUSCH, *Script. rer. merov.*, III, *Passiones Vitæque sanctorum*, 313).

2. Cf. plus haut, p. 90, n. 1.

3. HINCMAR, *Lettre à Nicolas* : « has enim duas tantum provincias Belgica regio habet » (MIGNE, CXXVI, 40).

4. *Notitia provinciarum* (éd. MOMMSEN, *Auct. antiquiss.*, IX, *Chron. Min.*, I, 589, 590).

5. Cf. plus haut, p. 236 et 239, n. 1.

6. Theutgaud prend en effet le titre de primat de la Gaule-Belgique dans la souscription des deux lettres des évêques lorrains (MANSI, XV, 645).

7. FLODOARD, III, 21 (*Script.*, XIII, 514).

8. Cf. plus haut, p. 101 et suiv.

de Reims [1]. A Benoît III, il arrache enfin le diplôme tant désiré qui consacre expressément le privilège de son Église de n'être soumise qu'au siège romain [2]. Hincmar a peut-être pris soin d'expédier à Benoît III le privilège d'Hadrien Ier qui, du reste, devait être conservé dans les archives de l'Église romaine. Dans cette lettre, le pape a pu lire que Tilpin était le primat de sa province. Il confirme dans les mêmes termes le *primatus* d'Hincmar [3]. A Rome

1. SCHRŒRS (p. 71) met avec raison la tentative de Theutgaud en relation avec la demande faite par Hincmar à Léon d'une charte de confirmation. Nous savons par FLODOARD (*Hist. Rem. Eccl.*, III, 10), que dans l'une de ses lettres, Hincmar représentait au pape « quia Remorum episcopus primas inter primates semper et unus de primis Galliæ primatibus exstitit » (*Script.*, XIII, 483).

2. SCHRŒRS, *Hinkmar*, 70.

3. « Te qui primas ipsius provinciæ esse dignosceris..... jus primatui Ecclesiæ tuæ et tibi debitum » (MANSI, XV, 111 ; cité par HINCMAR, *De jure metrop.*, XXV, MIGNE, CXXVI, 203 ; XXVII, col. 204). Cf. le privilège d'Hadrien « Remensem Ecclesiam.... primam suæ diœceseos sedem esse, et te.... primatem ipsius diœcesis esse » (FLODOARD, *Hist. Rem. Eccl.*, III, 10, *Script.*, XIII, 463). — On soupçonnera peut-être Hincmar d'avoir fabriqué ou du moins interpolé ces privilèges. Nous avons précédemment admis, avec Weyl et Hauck, l'authenticité de la lettre d'Hadrien à Tilpin (Cf. plus haut, p. 63, note 6). Il est d'ailleurs impossible d'en attribuer la paternité à Hincmar. Cette lettre nous a été conservée seulement par Flodoard ; Hincmar, dans son traité *De jure metropolitanorum*, n'en a pas fait usage, bien qu'elle confirme à l'un de ses prédécesseurs la qualité de *primas* de sa province. On ne voit pas d'ailleurs dans quel but des clercs rémois au service d'Hincmar eussent pris la peine de s'occuper de Lul et des droits du siège de Mayence. — A la vérité, NICOLAS Ier (*Lettre aux évêques du concile de Soissons*, MIGNE, CXIX, 1096 ; *Lettre à Hincmar, ibid.*, col. 1104) accuse Hincmar d'avoir interpolé le privilège de Benoît III. Mais l'interpolation, au dire du pape lui-même, consiste seulement en ceci : Hincmar aurait supprimé la reserve sous laquelle Benoît III approuvait les actes du IIe concile de Soissons. En outre il aurait fait porter l'anathème pontifical sur ceux-là seulement qui enfreindront les privilèges de l'Eglise de Reims, alors que le diplôme pontifical menace aussi d'anathème ceux qui porteront atteinte aux droits de l'Eglise romaine. L'interpolation, qu'Hincmar se défend du reste d'avoir commise (MIGNE, CXXVI, 87), ne porte donc pas sur les privilèges que Benoit III accordait à l'archevêque. Nicolas dit expressément que le diplôme pontifical attribuait à Hincmar des privilèges. Or, le diplôme ne renferme pas d'autre privilège pour l'archevêque que celui d'être *primas* de la province de Reims, de pouvoir, en cette qualité, juger tous ses subordonnés, réserve faite des droits du siège apostolique et de n'être personnellement justiciable que du siège romain. Le texte complet du diplôme, tel que MANSI l'a publié (XV, 110, 111), renferme la réserve

où, à cette date, les Fausses Décrétales ne sont pas encore parvenues, on entend toujours le *primatus*, comme Hadrien Ier l'avait compris, au sens de préséance accordée dans la province au siège métropolitain. Benoît III reconnaissait à Hincmar, comme son prédécesseur à Tilpin, la dignité d'évêque du premier siège de la province de Reims. Hincmar n'a pas recherché pourtant une simple ratification de son privilège de métropolitain dans le sens exact où Tilpin l'avait obtenue au temps du rétablissement des métropoles. Il ne s'agit pas d'établir seulement que Reims est métropole d'une province, car personne et pas même Theutgaud, ne le met en doute. Hincmar a vraisemblablement sollicité cette déclaration pontificale pour l'opposer à la primatie pseudo-isidorienne [1]. Il s'autorise des lettres de Benoît III pour proclamer qu'il est archevêque et primat et qu'aucun autre archevêque n'est primat de la province de Reims.

L'interprétation donnée à la primatie des Fausses Décrétales par l'archevêque de Trèves dont la tentative resta isolée, eut peu de retentissement [2]. Il n'en est pas de même de deux opinions qui se font jour dans l'Eglise des Gaules au sujet des primaties et qui s'opposent l'une

relative au IIe concile de Soissons et par conséquent échappe à la critique formulée par Nicolas. Or, ce texte au sujet du *primatus* d'Hincmar renferme la leçon qu'Hincmar donne dans son traité. Le privilège de Benoît III ne fait guère d'ailleurs que reproduire les dispositions du privilège authentique d'Hadrien, notamment l'expression si chère à Hincmar de *primas*. Nous avons montré que *primas* et *primatus* désignaient souvent et au IXe siècle encore, la dignité et les pouvoirs de métropolitain (Cf. p. 233-4). Ils ne suffisent donc pas à rendre suspectes les lettres d'Hadrien et de Benoit III.

1. D'autre part, il cherche à affermir sa situation personnelle toujours menacée par les partisans d'Ebbon. Il déclare en outre avoir eu besoin d'un privilège pontifical parce que sa province est partagée entre deux royaumes.

2. En 863, Theutgaud prend encore le titre de *primas Belgicæ Galliæ* (Mansi, XV, 645). La déposition de Theutgaud prononcée la même année par Nicolas Ier met fin à cette tentative qui ne sera pas renouvelée. Bertulf établi à Trèves grâce à l'appui d'Hincmar en 869, ne songera pas à entrer en contestation avec lui à ce sujet.

à l'autre. Dans la pensée d'Hincmar, toute métropole des Gaules est un siège primatial. Ceux qui n'accordent pas ce privilège à tous les archevêques le réservent aux vicaires pontificaux.

On s'explique l'ardeur avec laquelle Hincmar entre en campagne en faveur de la prérogative primatiale des métropolitains, par le profit que les adversaires de l'archevêque auraient recueilli d'un aveu sorti de sa plume ou d'un échec éprouvé par lui. Hincmar est-il primat de sa province, il peut, au terme même des Décrétales [1], juger toute cause majeure, rendre une sentence dans les causes épiscopales [2]. On ne sera plus en droit de lui opposer les prescriptions pontificales qui interdisent aux métropolitains de prétendre à la domination [3], de rien faire sans le concours de ses suffragants [4]. A reconnaître la suprématie d'un délégué du siège apostolique, on s'expose à voir l'appel à Rome prendre un grand développement. Dans la pensée d'Hincmar [5], c'est un abus qui menace de priver les archevêques et les synodes de leur autorité effective et introduit dans l'Eglise des Gaules le relâchement et le désordre. Aussi, avec l'appui de l'épiscopat, Hincmar opposera le

1. Ps. CLÉMENT, XXIX : « episcoporum judicia... et majora æcclesiarum negotia... ad primates vel patriarchas.... transferri docuit » (HINSCHIUS, 39) ; Ps. ETIENNE, IX : « ad quos (primates) episcoporum negotia.... et majores cause... sunt referendæ (p. 185). Cf. Ps. ANACLET, XVII (p. 74).

2. HINCMAR, *De jure metr.*, XVI : « De quibus primatibus iidem sacri canones dicunt ut quisquis episcoporum accusatur, ad primatem provinciæ ipsius causam deferat accusator. Et qui provocandum putaverint ad primates suarum provinciarum provocent. » (MIGNE, CXXVI, 198).

3. Cf. plus haut, p. 188, n. 5. Ces textes ne parlent que des métropolitains.

4. Les faussaires exigent que le métropolitain ne décide rien sans le concours de ses suffragants (Ps. LUCIUS, III, p. 176 ; Ps. JULES, XIII, p. 469, 470 ; *Cap. Angilr.*, XI, p. 761), mais jamais à ce propos ne nomment le primat. Celui-ci à leurs yeux n'étant pas un simple métropolitain mais l'égal d'un patriarche, n'a pas, en tant que primat, de suffragants. Au contraire, quand les faussaires défendent d'entreprendre sur la juridiction d'un évêque, l'interdiction est faite aux primats comme aux métropolitains (Ps. CALIXTE, XIII, p. 139).

5. *Lettre de l'empereur Charles à Jean VIII, De appellationibus*, XIX (MIGNE, CXXVI, 240), rédigée par Hincmar en 877, l'année qui suit l'élévation d'Anségise. Cf. SCHRŒRS, *Hinkmar*, 368, n. 5.

privilège primatial des métropoles aux tentatives faites par les rois d'accord avec les papes pour ériger au-dessus des métropoles des sièges primatiaux.

Hincmar ne revendique pas en effet une supériorité sur ses voisins [1]. L'archevêque de Reims est primat, les autres métropolitains des Gaules le sont comme lui [2]. Leur autorité est égale à celle d'un patriarche [3]; le pape est leur seul primat [4]. La primatie d'un archevêque se reconnaît à trois signes : il est ordonné par ses suffragants sans l'assentiment d'un autre primat ; il sacre les évêques de sa province sans avoir prié un autre primat de le lui permettre ; le pape lui adresse le pallium [5]. Tous les archevêques des Gaules exercent ces droits ; Hincmar ne refuse à aucun d'eux la primatie dans sa province [6].

1. LV *Capit.*, XVI (MIGNE, CXXVI, 339). SCHROERS (*Hinkmar*, 250, n. 52) établit à l'encontre de DÜMMLER (*Geschichte des Ostfrænkischen Reiches*, 1re éd., I, 529) qu'Hincmar n'a pas désiré pour lui-même la primatie entendue dans le sens isidorien.

2. *Lettre à Léon IV*, résumée par FLODOARD, *Hist. Rem. Eccl.*, III, 10 : « Remorum episcopus primas inter primates semper et unus de primis Galliæ primatibus exstitit » (*Script.*, XIII, 483).

3. HINCMAR (LV *Capit.*, XVII) adopte en effet l'identification faite par le pseudo-Isidore : « Patriarchas quoque vel primates qui duobus his nominibus in unius prioratus funguntur officio. » (MIGNE, CXXVI, 345). Cette idée a fait vite son chemin ; on la retrouve en 873 dans une lettre de Jean VIII (*Coll. Britann. Epist.*, 29, *Neues Archiv*, V, 307). La lettre de Nicolas Ier à Rodulf de Bourges qui assimile primats et patriarches est probablement fausse (Cf. plus haut, p. 102, n. 3 de la p. 100).

4. HINCMAR (*Lettre à Nicolas Ier*) dit de l'Eglise de Reims : « numquam excepto Romano pontifice primatem habuit » (MIGNE, CXXVI, 39).

5. *De jure metrop.*, V (MIGNE, CXXVI, 191) ; LV *Capit.*, XVI (p. 340), XVII (p. 344).

6. Hincmar explique mal quels sont ces métropolitains de second rang, dont parlent les Décrétales, ces métropolitains qui ne sont pas primats. Ce sont ceux, dit-il, qui ne peuvent procéder à une ordination sans consulter un primat (???) ; c'est le cas en Orient des évêques visés par le concile de Chalcédoine, la lettre d'Innocent au patriarche d'Antioche, celle de saint Léon à Anastase de Thessalonique (LV *Capit.*, XVIII, (col. 344). Or le concile de Chalcédoine parle des métropolitains soumis à l'exarque, (can. 9 et 17), la lettre d'Innocent des métropolitains subordonnés au patriarche, celle de saint Léon de la juridiction du vicaire apostolique. — Les seconds métropolitains, « comme les Grecs les appellent », ce sont encore ceux qui doivent leur dignité à une décision de l'empereur ou à la

Il faut reconnaître que dans ce débat la tradition de l'Église des Gaules est du côté d'Hincmar [1]. Les métropolitains ont été jusqu'alors primats dans leur province, puisqu'ils n'étaient soumis à aucune primatie régulière. L'archevêque de Reims établit victorieusement dans son traité des droits des métropolitains que le vicariat apostolique a toujours été une mesure de circonstance [2]. Le pape confiait à un évêque l'exercice en Gaule de son propre privilège pour combattre une hérésie, remédier au désordre introduit par la simonie [3] et par les ravages des barbares [4], réformer l'Église franque [5]. Depuis la mort de Boniface, l'institution, dit-il, a cessé d'être en vigueur et jusqu'à ces derniers temps les métropolitains ont suffi à gouverner l'Église des Gaules suivant les canons et les décrétales des pontifes romains [6].

A l'appui d'une thèse solide, l'archevêque de Reims apporte des arguments qui ne le sont guère, mais qui témoignent des singulières précautions dont il s'entoure pour défendre la primatie de son Église métropolitaine. Le primat, s'il faut en croire Hincmar, quand même il

concession du pallium par le siège apostolique (*Ibid.*). Cela revient à dire que tous les archevêques présidant par tradition une province en sont les primats. — Il est remarquable qu'Hincmar ne songe pas à désigner comme métropolitains de second rang les archevêques de Tarantaise et de Narbonne. Cela prouve qu'ils ne sont pas soumis à la primatie de Vienne et de Bourges. Cf. plus haut, n. 3 de la p. 100.

1. Cf. plus haut, p. 100.

2. HINCMAR reconnait (*Lettre à Nicolas*, MIGNE, CXXVI, 39) que pendant quelques années, Reims, après l'expulsion de Rigobert, et Trèves ont été soumises à Boniface, légat du siège apostolique. Dans son traité *De jure metropolitanorum*, Hincmar fait l'histoire du vicariat apostolique avec sa prolixité ordinaire (XVIII à XXXII, col. 199 et suiv.). Il commet un faux (Cf. plus loin p. 248) et des erreurs. C'est ainsi que le vicariat a été exercé d'après lui par des archevêques de Vienne (XVIII, p. 200). Mais il montre bien que le vicariat répond toujours à des circonstances exceptionnelles.

3. *De jure metrop.*, XVIII, col. 199.

4. *Ibid.*, XIX, col. 200. Il s'agit du prétendu vicariat conflé à saint-Rémi.

5. *Ibid.*, XX, col. 200-201.

6. *Ibid.*, XXX, col. 206. Ici encore Hincmar fait erreur, nous avons vu que Boniface a eu pour successeur Chrodegang et sans doute Wilchaire. Cf. plus haut, p. 54 et 59.

serait revêtu du vicariat pontifical ou de la dignité patriarchale ne possède de juridiction que sur une seule province. Hincmar prend soin d'observer que les lettres pontificales qui accordent à un évêque le vicariat apostolique, réservent expressément les droits des métropolitains [1]. Les archevêques investis comme eux du pallium ont reçu avec cet insigne, à défaut du titre de vicaire, le privilège de l'autonomie [2]. En ajoutant un petit mot à une phrase d'Innocent Ier, Hincmar lui fait dire exactement le contraire de ce qu'elle signifie : « le patriarche d'Antioche est primat de sa province, mais ne l'est d'aucune autre [3] ». Il en appelle aux canons de Nicée, auxquels il fait dire, en soudant ensemble des fragments qui n'ont aucun rapport, que les privilèges des patriarches n'amoindrissent pas ceux des métropolitains [4].

Pour fermer la bouche à ses contradicteurs, Hincmar a recours en outre à un subterfuge qui est bien dans le goût de l'époque. Si le pape est, comme l'affirment les adversaires d'Hincmar [5], seul primat dans l'Église d'Occident,

1. *De jure metrop.*, IV (MIGNE, CXXVI, 190).

2. Hincmar cite la lettre de Grégoire à Augustin qui lui refuse tout pouvoir sur la Gaule parce que l'évêque d'Arles a reçu le pallium et que le pape ne peut dépouiller celui-ci de son autorité (*De jure metrop.*, XV, col. 198). Hincmar sait très bien (XII, col. 196) que l'évêque d'Arles était alors vicaire du Saint-Siège. Il ajoute pourtant : « Et quod de uno hoc primate gallicano qui a sede apostolica pallium acceperat dixit, hoc et de reliquis..... primatibus est utique intelligendum » (XVI, col. 198). Cf. SCHRŒRS, *Hinkmar*, 368.

3. *De jure metrop.*, II : « super diœcesim suam (Antiochenam)Ecclesiam, non super aliquam *aliam* provinciam recognoscimus constitutam. » (MIGNE, CXXVI, 189). Hincmar a introduit le mot *aliam*. Dans l'original, Innocent reconnait au patriarche des droits non pas sur une *provincia* (non super aliquam provinciam), mais sur un *diœcesis* entier, le diocèse civil qui comprend plusieurs provinces. Au IXe siècle, *diœcesis* est devenu le synonyme de *provincia*. Moyennant l'addition d'*aliam*, Hincmar donne a la phrase un sens exactement contraire (Cf. SCHRŒRS, *Hinkmar*, 367, n. 46).

4. Au canon 1. relatif aux patriarches, il soude la dernière phrase du canon 2 relatif aux ordinations, phrase qui réserve les droits des métropolitains (Cf. SCHRŒRS, p. 366, n. 45).

5. Hincmar de Laon disait : « non esse primatem diœceseos præter apostoli primi vicarium. » (HINCMAR, LV *Capit.*, XXIV, MIGNE, CXXVI, 377).

n'a-t-il pas délégué cette suprématie aux évêques qu'il a fait ses vicaires ? A ceux qui tiendraient cette opinion pour fondée, un faux, fabriqué sans doute par Hincmar lui-même, la lettre d'Hormisdas à saint Rémi [1] prouvera que l'archevêque de Reims est aussi bien primat que les évêques d'Arles et de Mayence [2]. Saint Rémi a été lui aussi vicaire du siège apostolique [3]. Cette charge ne lui a été confiée à la vérité que pour remédier au désordre causé par l'invasion franque [4], mais le *primatus* confié aux évêques d'Arles et à saint Boniface n'avait-il pas, lui aussi, un caractère de circonstance [5] ? Si ces vicaires du siège apostolique ont attaché à leur siège la dignité primatiale [6], Hincmar de Laon doit convenir que le successeur de saint Rémi peut faire valoir la même prétention [7]. L'archevêque de Reims ne prétend pas être primat du royaume des successeurs de Clovis. Le faux qu'il a commis a pour but non pas de lui restituer une primatie plus étendue, à laquelle il déclare ne pas prétendre,

1. Hincmar l'insère dans ses LV *Capit.*, XVI (MIGNE, CXXVI, 338-9) ; dans son *De jure metrop.*, XI (col. 195), XIX (col. 200) et dans sa *Vita Remigii*, 20, (éd. KRUSCH, 312). M. KRUSCH (*Reimser Remigius Fælschungen, Neues Archiv*, XX, 527) a établi la fausseté de cette pièce calquée par Hincmar sur une lettre d'Hormisdas à Salluste de Séville.

2. Au temps d'Hincmar on croit que Boniface a été archevêque métropolitain de Mayence. HINCMAR (*De jure metrop.*, XX, col. 201) cite la prétendue lettre de Zacharie l'instituant dans la métropole de Mayence. Sur le caractère apocryphe de cette lettre, cf. plus haut, p. 51, n. 5.

3. LV *Capit.*, XVI : « vices itaque nostras per omne regnum Clodovei... committimus » (col 338).

4. *De jure metrop.*, XIX (col. 200).

5. *Ibid.*, XVIII (col. 199), XX (col. 200).

6. Hincmar ne s'explique pas sur ce point. Il estime qu'au temps où saint Rémi est vicaire du siège apostolique pour le royaume de Clovis, les évêques d'Arles gardent leurs droits sur les provinces qui leur ont été autrefois confiées (*De jure metrop.*, XIX, col. 200). Mais, d'autre part, il déclare que le vicariat est une institution de circonstance. Dans sa pensée un peu flottante, le vicariat passe, mais la primatie, c'est-à-dire l'indépendance à l'égard de tout autre que le pape, demeure.

7. LV *Capit.*, XVI : « Attamen, velis nolis, sanctus Hormisda papa tibi ostendet primatem esse hujus provinciæ illum qui in sede beati Remigii apud Rhemorum metropolim est ordinatus episcopus. » (MIGNE, CXXVI, 338).

mais de lui épargner la reconnaissance d'une autre primatie. Les traditions, les privilèges dont une autre Église pourrait s'autoriser, l'Église de Reims les possède elle-même et n'en fait pas un titre pour étendre sa primatie au delà des limites de sa province. Par la lettre fausse d'Hormisdas Hincmar bat en brèche le système qu'on lui oppose; le privilège de Benoît III qui lui donne la qualité de primat est à la base du sien [1].

III

A la primatie que revendique Hincmar pour lui et pour tous les métropolitains des Gaules, on oppose la primatie du vicaire pontifical.

L'ancien droit ne désignait pas sous le titre de primat l'évêque que le pape avait institué comme son vicaire. Aucune des lettres adressées par les papes aux évêques de Thessalonique, de Séville et d'Arles, qu'ils chargent d'exercer certains pouvoirs *vice sua*, ne leur donne le nom de primat [2]. Boniface ne prenait d'autre titre que celui de

1. Le traité des LV *Capitula*, consacré à combattre les théories d'un antagoniste habile, fait grand état de la prétendue lettre d'Hormisdas (XVI, col. 338) et ne parle pas du privilège de Benoit III. Le *De jure metrop.*, qui renferme l'exposition de la théorie d'Hincmar, cite la lettre d'Hormisdas (XI, col. 195), mais commente longuement le privilège de Benoit III (XXII-XXVIII, col. 201-5).

2. Pélage parle, il est vrai, du *primatus privilegium* (*Epist. Arelat.*, 52, p. 76), du *primi sacerdotis locus* (50, p. 74) de l'évêque d'Arles. Mais il s'agit là (cf. plus haut, p. 232, n. 4) d'une préséance, d'une autorité supérieure entendue dans un sens général, qui est possédée par l'évêque d'Arles en sa qualité de vicaire (privilegio primatus et sedis apostolicæ vicibus), non de la *primatie* telle qu'elle a été définie (p. 238), au sens où l'entend le pseudo-Isidore. Pélage parle d'ailleurs dans la même lettre 50 (p. 74) du *primatus* de l'évêque de Rome. Les évêques qui écrivent à saint Léon en faveur de l'Église d'Arles (*Epist. Arelat.*, 12), parlent des *primatos in sacerdotio* possédés par les évêques d'Arles (p. 19). Un peu plus haut (p. 18), ils parlaient des *primatus indebetos* réclamés par l'évêque de Vienne qui pourtant ne revendiquait que les droits d'un métropolitain. Ces évêques estiment qu'à l'évêque d'Arles, en sa qualité de

missus sancti Petri. Les vicaires ou légats du siège apostolique ne possédaient pas de pouvoir propre : la charge qu'ils tenaient du pontife romain consistait seulement à agir en son nom, en sa place, *vice sua.* Les papes n'ont confié aux évêques d'Arles ces pouvoirs extraordinaires que d'une manière très intermittente [1]. C'était une charge personnelle et une mission de circonstance. Hincmar ne se trompe pas quand il nie que dans le passé il y ait eu jamais en Gaule une primatie à demeure. La fonction de vicaire du pontife romain n'avait jamais répondu pour les Gaules à la juridiction du patriarche ou même de l'exarque de l'Église orientale.

Il faut reconnaître pourtant qu'il y avait quelque analogie entre la juridiction accordée par les Fausses

successeur de saint Trophime, revient le droit d'ordonner tous les évêques des Gaules. A leurs yeux, toute la Gaule doit constituer la province soumise à la métropole d'Arles. Le *primatus* dont il s'agit dans cette lettre est donc le *primatus* du métropolitain.

1. Le droit accordé par Zosime à Patrocle d'Arles en 417 de délivrer des *litteræ formatæ* et de connaître des litiges ecclésiastiques de toute la Gaule (*Epist. Arelat.*, 1, p. 5), était temporaire et a été révoqué au témoignage de saint Léon (*Epist.* X, cap. IV, MIGNE, LIV, 632. Cf. DUCHESNE, *Fastes épisc.*, I, 106-7). Ce privilège est rétabli en fait par Hilaire en faveur de Léonce d'Arles en 463 (*ibid.*, p. 128, 129, *Epist. Arelat.*, 20, p. 29 et suiv.), et après une nouvelle interruption par Symmaque en 514 en faveur de saint Césaire (*Fastes épisc.*, I, 132; *Epist. Arelat.*, 28, p. 41). Auxanius ne devient vicaire pontifical qu'à la fin de son épiscopat, en 545 (*Fastes épisc.*, I, 251; *Epist. Arelat.*, 40, 41, 42, p. 59 et suiv.). Aurélien, son successeur, le devient au contraire sitôt après son avènement (*Fastes épisc.*, I, 251; *Epist. Arelat.*, 43, 44, p. 63 et suiv.). Sapaudus (*Epist. Arelat.*, 50, 51, 52, p. 73) et Virgile (*Reg. Gregorii*, V, 58, 59, 60, éd. HARTMANN, I, 368 et suiv.), n'obtinrent ces pouvoirs qu'après plusieurs années d'épiscopat (*Fastes épisc.*, I, 252). Au VIe siècle, époque où plusieurs évêques d'Arles ont exercé successivement le vicariat, le pape ne le considère pas pourtant comme une institution permanente. Pour qu'un nouvel évêque d'Arles jouisse de ce privilège, il faut qu'il soit expressément renouvelé en sa faveur. Les papes du VIe siècle estiment seulement que les droits exercés par les prédécesseurs de l'évêque d'Arles actuel le recommandent à leur choix (VIGILE, *Epist. Arelat.*, 40, p. 60; 41, p. 62; 43, p. 64; PÉLAGE, *Epist. Arelat.*, 50, p. 74; GRÉGOIRE Ier, *Reg.*, V, 58, éd. HARTMANN, I, 368, 370; 59, p. 372; 60, p. 374). Zosime parle souvent du privilège dû au siège de saint Trophime, privilège qui par conséquent a un caractère permanent, mais il s'agit non du vicariat, mais des droits de la métropole d'Arles sur sa province.

Décrétales aux primats et celle que les papes attribuaient à leurs vicaires. Ceux-ci ne portaient pas le titre encore inconnu de « primats », mais ils recevaient des pontifes romains un droit de préséance sur l'épiscopat. Quand les Fausses Décrétales eurent mis en circulation l'idée de la primatie, il fut aisé de s'y tromper. On apprenait, en lisant les prétendues lettres des premiers papes, qu'il y a des primats au-dessus des métropolitains. Comme les vicaires des papes avaient des pouvoirs supérieurs à ceux des archevêques et qu'aucune autre institution en Gaule ne ressemblait à la primatie, on devait naturellement penser que les vicaires pontificaux étaient des primats et on les désigna sous ce titre nouveau.

Drogon, archevêque [1] et vicaire pontifical [2] ne le porte pas encore [3]. Sergius II ne songe pas à l'établir primat des Gaules ni à ériger le siège de Metz en métropole primatiale des Églises franques. A cette date (844), les Fausses Décrétales ne sont pas encore divulguées; les prétentions à la primatie, au sens où l'entend le pseudo-Isidore, ne se sont pas fait encore jour. Sergius prononce le mot de *primatus*, mais pour désigner le privilège du siège apostolique [4]. Le pape n'accorde à Drogon qu'une délégation de pouvoirs semblable à celle qu'obtinrent son prédécesseur à Metz, Chrodegang, saint Boniface et les autres vicaires des pontifes romains.

Investi de l'autorité du prince des apôtres, Drogon

1. Cf. plus haut, p. 72, n. 2.

2. Sergius II, *Lettre aux évêques transalpins* (*Epist. Karol. aevi*, III, 583).

3. Sergius II (*lettre citée*) et Prudence de Troyes (*Ann. Bertin.*, 844, p. 30) ne le désignent que sous le titre de *vicarius* du pontife romain. Le concile de Ver s'est occupé « de *prælatione* Drogonis » (can. 11, Boretius-Krause, *Capit.*, II, 335). Hincmar emploie le même terme (*De jure metrop.*, XXXI, Migne, CXXVI, 206). Le titre de *primas* n'est donné à Drogon que dans son épitaphe (*M. G.*, *Script.*, XXIV, 545), composée en un temps où les Fausses Décrétales sont divulguées et où le vicariat apostolique est identifié à la primatie.

4. « Salvo.... romanæ sedis primatu » (*lettre citée*).

pourvoira au nom du pape à toutes les nécessités des Églises de Gaule et de Germanie. Tous les évêques devront lui obéir. Il pourra réunir des synodes généraux dans toutes les régions transalpines. Les appels, avant d'être portés à Rome, devront l'être devant lui et devant le concile qu'il préside. L'appelant ne sera entendu à Rome que si les évêques du synode n'ont pu se mettre d'accord et à condition de présenter au pape des lettres de son vicaire. La circulaire de Sergius groupe autour de Drogon et lui soumet, réserve faite du *primatus* pontifical, tout l'épiscopat des pays francs [1].

Sa dignité est un privilège personnel. Le pape laisse entendre suffisamment à quel titre il l'obtient. Drogon, écrit-il, est fils de l'empereur Charles : l'autorité apostolique lui est déléguée parce qu'il est l'oncle de l'empereur Lothaire et de ses frères [2], digne d'ailleurs de cette charge par sa science et sa sainteté. Hincmar a très bien vu qu'il la devait surtout à sa royale origine [3]. Les évêques du royaume de Charles confessent que si un tel pouvoir pouvait être accordé à quelqu'un, personne n'en serait plus digne que lui [4].

Le vicariat de Drogon a, comme toutes les missions antérieures, un caractère de circonstance; mais tandis qu'il ne s'était agi autrefois que des intérêts religieux des Églises, c'est à présent d'une pensée politique que la papauté se fait l'instrument. L'épiscopat du royaume de Charles soupçonnera qu'une raison qui n'est pas avouée commande cette tentative [5]. La lettre de Sergius aux évêques la laisse déjà apparaître. Le pape déclare qu'il

1. *Ibid.* Cf. Pfister, *L'archevêque de Metz, Drogon*, dans les *Mélanges P. Fabre*, 118.

2. Sergius II, *Lettre citée* : « quia.... imperatoris, ejusque fratrum.... avunculus est. . ab hac sede apostolorum principis auctoritate percepta. »

3. *De jure metrop* , XXXI : « fastu regiæ prosapiæ subvectus. » (Migne, CXXVI, 206).

4. *Concile de Ver*, can. 11 (Boretius-Krause, *Capit.* II, 385).

5. *Ibid.*: « si non alia, quam quæ prætenditur, latet causa. »

ne faut pas que les rois rompent leur union fraternelle, qu'il veillera à châtier celui qui suivrait le prince de discorde [1]. La pensée qu'il exprime dans une lettre exclusivement consacrée à définir les droits de son vicaire ne peut être étrangère au dessein qui lui fait déléguer son autorité à Drogon. Sergius, en le désignant pour son vicaire, réserve les droits de l'empereur avec les siens, et ne dit rien des droits des autres rois [2]. Vraisemblablement Drogon est chargé de veiller au maintien de la concorde et de l'*équité du droit commun*, au bénéfice de l'empereur.

Sergius attribue cette charge à Drogon pendant qu'il est à Rome. Venu avec Louis II, en qualité d'ambassadeur impérial, s'informer des motifs pour lesquels le nouveau pape a été intronisé sans l'agrément préalable de l'empereur, Drogon a poursuivi de laborieuses négociations qui nous sont mal connues [3]. Le pape, qui ne pouvait fournir sur le point principal que des explications embarrassées, s'est montré pour le reste accommodant. Une des conditions mises par l'empereur à la reconnaissance du pape était sans doute la concession à Drogon des pouvoirs de vicaire pontifical [4]. Sergius devait réparer l'atteinte portée à Rome à la prérogative impériale en travaillant pour elle dans les régions transalpines.

L'archevêque de Metz, sujet de l'empereur, archichapelain de son royaume, fils de Charlemagne, attaché sans doute aux idées d'unité impériale que symbolise le nom du grand empereur [5], mettra au service de Lothaire

1. SERGIUS II, *Lettre citée*: « nequaquam tolerabile est ut fratrum.... terna societas a sui dilectione et communi juris æquitate dissiliat. Quod si eorum quilibet post discordiae principem abire maluerit,.... hunc castigare studemus. » (p. 584). Cf. PFISTER, *op. cit.*, 119.

2. *Ibid.*

3. *Ann. Bertin.*, 844 (p. 30); *Vita Sergii* (*Lib. Pont.*, éd. DUCHESNE, II, 89). Cf. *ibid.*, p. 101, n. 8 et PFISTER, *op. cit.*, 117.

4. Cf. LAPOTRE, *Jean VIII*, 259 et notre article, *Hincmar et l'empereur Lothaire*, *R. des Questions hist.*, 1905, t. LXXVIII, 6 et 7.

5. La lettre de Sergius rappelle que Drogon est fils de celui « cujus industria Romanorum Francorumque concorporavit imperium. » (p. 583).

le crédit et les droits attachés à son nouveau titre. Grouper autour de lui tous les évêques des régions transalpines, c'est, dans l'empire divisé, restaurer au moins l'unité ecclésiastique, donner à l'empereur un puissant moyen d'action sur tout l'épiscopat franc. Lothaire s'est laissé sans doute ressaisir par le rêve évanoui à Fontanet. La raison qu'on ne dit point de l'élévation de Drogon et que les évêques dévoués à Charles ont devinée, c'est que Lothaire ne se résigne pas à ne plus être dans les deux tiers des pays francs qu'un roi étranger, que pour les évêques au moins, il veut être toujours l'empereur [1].

Ainsi s'explique le peu de succès qu'obtint l'entreprise pontificale. A la vérité, Drogon préside le synode tenu à Yütz en présence des trois rois [2]. Mais il avait quelque titre à présider une assemblée tenue dans son propre diocèse [3]. Le préambule des actes du concile nous avertit que c'est par la volonté des trois frères que leur oncle Drogon a pris la première place [4]. L'accord momentané de leurs maîtres ne permettait pas aux évêques de protester, et n'étant pas saisis de la question, ils n'ont pas eu à la trancher. Mais sitôt qu'elle est portée devant eux, au concile de Ver, les évêques du royaume de Charles dénoncent des manœuvres secrètes et déclarent qu'au sujet de la *prælatio* de Drogon, un concile général seul peut prononcer [5]. C'est une échappatoire et une défaite. Charles

1. Cf. Pfister, *op. cit.*, 119 ; Calmette, *La diplomatie carolingienne*, 3, 4 et notre article *Hincmar et l'empereur Lothaire*, 6, 7.

2. Boretius-Krause, *Capit.*, II, 112.

3. Cf. Pfister, *op. cit.*, 120.

4. « Cui synodo Drogo præsedit..... consensu eorumdem regum. » (*Capit.*, II, 112). Les frères de Lothaire l'ont permis par égard pour leur oncle, afin de ne pas troubler leur entente avec leur frère, mais en réservant la question de droit. Elle n'eût pas été portée devant le concile de Ver, si, comme le croit M. Calmette (p. 8), un règlement amiable entre les trois frères avait, en accordant à Yütz la présidence à Drogon, décidé qu'en pratique sa dignité serait non avenue.

5. Canon 11 : « definire aliud non audemus, nisi exspectandum quam maximus cogi potest Galliæ Germaniæque conventus et in eo metropolitanorum reliquorumque antistitum inquirendum esse consensum (*Capit.*, II, 385).

est peu disposé sans doute à admettre qu'un évêque lorrain réunisse des conciles dans son royaume. Ses évêques, dévoués exclusivement aux intérêts de leur maître, ne veulent pas faire le jeu d'un autre. Les pouvoirs des vicaires institués jadis par les papes, de Boniface, de Chrodegang, de Wilchaire, en des temps d'anarchie religieuse, n'avaient pas été discutés. A présent que l'Église des Gaules est pourvue d'une hiérarchie régulière, les évêques ne reconnaissent pas une préséance qui ne satisfait que des intérêts politiques. Drogon accepta cet échec sans se plaindre [1]. Le pontife romain, qui ne l'avait fait son vicaire que par complaisance pour l'empereur, ne paraît pas s'être ému du refus que l'épiscopat franc opposait pour la première fois à l'établissement d'un *missus sancti Petri.*

Bien qu'il ne se soit agi que du vicariat apostolique et que tous les traits en soient empruntés à l'ancien droit, l'épisode peut être considéré comme une préface à l'histoire des primaties du IXe siècle. Peut-être a-t-il directement inspiré les faussaires, car il n'y avait pas de fait plus récent capable de donner au pseudo-Isidore l'idée d'une charge supérieure à celle des archevêques. Le mot de primatie n'est pas prononcé, mais l'intention politique qui se cache derrière les primaties du IXe siècle s'est dessinée et déjà trahie.

Elle reparaît quelques années plus tard, quand, après un conflit aigu entre Lothaire et Charles, la bonne harmonie est rétablie entre les trois rois, comme au temps des conférences de Yütz. A la faveur de circonstances semblables, aux environs de l'an 851 [2], l'empereur renouvelle la tentative que la simplicité de Drogon avait laissé tomber. Mais il a fait choix cette fois d'un personnage

1. HINCMAR, *De jure metrop.*, XXXI : « patientissime toleravit. » (MIGNE, CXXVI, 206).

2. En éditant dans les *Mon. Germ.* la lettre de Léon IV relative à cette affaire, M. de Hirsch-Gereuth se prononce pour la date de 849-850. Nous proposons celle de 851 dans notre article : *Hincmar et l'empereur Lothaire* (*R. des Questions hist.*, 1905, t. LXXVIII, 34).

moins patient, d'un archevêque qui a le caractère assez ferme et qui seul dans l'Église franque dispose d'un prestige assez grand pour imposer à l'épiscopat le respect de son privilège. Hincmar de Reims, à la vérité, n'est pas le sujet de l'empereur, mais une part de sa province et de son propre diocèse sont aux mains de Lothaire [1] et constituent un gage de sa fidélité [2]. A cette heure il entretient avec l'empereur les meilleures relations. Partisan convaincu de la paix et de l'union entre les rois, il se laissera sans doute gagner aux desseins de suprématie impériale que nourrit vainement l'esprit inquiet de Lothaire [3]. L'empereur, qui se flatte de l'avoir désormais pour auxiliaire, prie Léon IV d'accorder à Hincmar la qualité de vicaire pontifical et l'exercice de la principale autorité. Il souhaite qu'avec l'usage quotidien du pallium, cet archevêque ait le pouvoir de juger les autres archevêques, les évêques et les abbés [4].

Si l'empereur reprend un plan qu'il lui avait fallu abandonner sept ans plus tôt, n'est-ce pas qu'il se sente soutenu par les règles anciennes qui prévoient des primats au-dessus des métropolitains ? Peut-être les clercs du palais d'Aix-la-Chapelle connaissent-ils déjà quelque recueil apocryphe à cette date, très voisine de celle où Hincmar citait le dernier-né d'entre eux [5]. L'empereur s'adresse à Léon IV, dans le même temps où l'un de

1. HINCMAR, *Lettre à Nicolas* (MIGNE, CXXVI, 88). Cf. plus loin, chap. XII.

2. Hincmar, dans sa lettre à l'impératrice Ermengarde, parle par deux fois de la fidélité qu'il doit à son seigneur Lothaire (FLODOARD, III, 27, *Script.*, XIII, 547, 8).

3. Cf. notre article, *Hincmar et l'empereur Lothaire*, p. 43 et suiv.

4. LÉON IV, *Coll. brit. epist.*, 12 (*Neues Archiv*, V, 381 ; *Epist. Karol. aevi*, III, 591). M. PARISOT (*Le royaume de Lorraine, Appendice* I, p. 737) a élevé des doutes sur l'authenticité des lettres de Léon IV, relatives au vicariat et au pallium quotidien d'Hincmar. Ses observations ont trouvé faveur (Cf. CALMETTE, *La diplom. carol.*, *Append.* I, p. 187 ; PFISTER, *L'archevêque de Metz Drogon, Mélanges P. Fabre*, 192). Nous défendons l'authenticité des lettres incriminées dans notre article : *Hincmar et l'empereur Lothaire*, p. 34-49.

5. Cf. l'APPENDICE, *Les Capitula d'Hincmar de 852 et les Fausses Décrét.*

ses sujets, Theutgaud, réclamait auprès d'Hincmar la primatie de la Belgique [1]. Les clercs de l'entourage de l'empereur ont pu lui représenter l'avantage que procurerait à la politique impériale l'érection d'un siège primatial tel que les Capitulaires de ses prédécesseurs et les Décrétales des premiers papes ont ordonné qu'il y en eût [2], occupé par un homme éminent, qui se prêtera sans doute à ses plans. La métropole de Reims, située à la frontière du royaume de Charles, toute proche de la bande étroite de pays dont Lothaire a dû se contenter, au delà de laquelle s'ouvre la Germanie, est le siège indiqué d'une primatie de toutes les Églises franques des Pyrénées à l'Elbe. Si le mot de *primatie* n'est pas prononcé, c'est peut-être parce que nous ne possédons pour l'histoire de cette tentative aucune source occidentale, mais seulement des extraits de la réponse de Léon IV qui ignore la primatie des Décrétales.

Hincmar ne s'est pas intéressé à l'entreprise, que peut-être même il n'a pas connue [3]. Très sincèrement il ne voulait pour lui-même comme pour les autres archevêques que la primatie en sa province [4]. Le peu d'usage qu'il

1. *Cf.* plus haut, p. 240-1.

2. SERGIUS (*Lettre aux évêques, Epist. Karol. aevi*, III, 583) accordait à Drogon ses pouvoirs « in examinandis episcopis et abbatibus. » A LÉON IV (*Lettre à Lothaire, Coll. brit. epist.*, 12, *Neues Archiv*, V, 381; *Epist., Karol. aevi*, III, 591) l'empereur demandait pour Hincmar le pouvoir de juger les *archevêques*, les évêques et les abbés. L'addition du mot *archevêques* marque peut-être la préoccupation d'établir un degré hiérarchique au-dessus des archevêques, les Fausses Décrétales ayant précisément attiré l'attention sur ce point.

3. Cf. notre article, *Hincmar et l'empereur Lothaire* (*R. des Questions hist.*, 1905, t. LXXVIII, 45).

4. Nous nous rangeons ici au sentiment de SCHRŒRS, *Hinkmar*, 57. GUNDLACH (*Der Streit der Bisthümer Arles und Vienne*, dans le *Neues Archiv*, XV, 255, n. 3) observe que le fait qu'Hincmar a déclaré plus tard ne pas vouloir de privilèges particuliers, ne prouve pas qu'il n'ait jamais eu d'ambitions plus vastes. DÜMMLER (*Geschichte des Ostfrænkischen Reiches*, II, 88) estime même que la pensée favorite d'Hincmar fut de faire reconnaître à son siège la primatie de toutes les Églises gauloises. Nous avons cherché à définir, dans l'article cité (p. 44-6), le véritable état d'esprit d'Hincmar.

faisait du privilège que lui avait accordé Léon IV de porter tous les jours le pallium [1], prouve qu'il n'avait pas inspiré la démarche de l'empereur. S'il fut pressenti par lui, Hincmar laissa faire, persuadé que Lothaire allait au devant d'un échec [2].

Dans sa réponse, le pape rappelait à l'empereur la faveur accordée à sa prière par Sergius à Drogon. Il ne peut défaire l'ouvrage de son prédécesseur ni infliger au digne évêque de Metz un tel affront [3]. Sergius n'avait consenti à déléguer ses pouvoirs à un vicaire que parce qu'il ne pouvait faire autrement. Léon, plus indépendant, se contente d'accorder à la requête de l'empereur l'usage quotidien pour Hincmar du pallium [4], mais refuse, sous un prétexte honnête, de satisfaire des calculs politiques au détriment de l'action que le pape exerce en personne dans les Gaules.

Sous l'empereur Louis II qui, confiné en Italie, n'est pas en état de reprendre en Gaule et en Germanie les projets de son père, aucune tentative analogue ne se produit. Au reste le pape Nicolas Ier était trop jaloux de son autorité sur les Églises franques pour consentir, à la prière d'un empereur, à en déléguer l'exercice à personne [5]. Mais sitôt que la dignité impériale est de nouveau revêtue par un roi des régions transalpines, par Charles le Chauve en 875, la politique d'empire restaurée en ces pays travaille à y établir une primatie ecclésiastique. L'union des Églises sous un primat doit renouveler le souvenir qui s'efface de l'unité des pays francs et convier les sujets des

1. HINCMAR, *Lettre à Nicolas* (MIGNE, CXXVI, 88, 89), cf. notre article : *Hincmar et l'empereur Lothaire*, p. 39-42.

2. Cf. *art. cité*, p. 46.

3. *Coll. brit. epist.*, 12 (*Neues Archiv*, V, 382).

4. *Epist.*, 12, *Lothario*, p. 382; *Epist.*, 13, *Hyncmaro*, *ibid.*

5. Rothland d'Arles en 864 l'a prié de rechercher quelles furent les relations de ses prédécesseurs avec les siens. Nicolas Ier reconnait que les évêques d'Arles furent autrefois vicaires pontificaux et, sans décourager Rothland, se garde de lui rien accorder (MIGNE, CXIX, 1180).

divers royaumes transalpins à reconnaître la suprématie du nouvel empereur. Lorsque Charles reçoit la couronne de Charlemagne des mains de Jean VIII, il est convenu entre eux [1] que le pape appuiera en Gaule et en Germanie l'action impériale, en faisant d'Anségise de Sens son vicaire dans ces régions [2]. A Ponthion, où l'empereur vient recevoir le serment et les hommages des évêques, il notifie à Hincmar [3] et à ses collègues la création d'un primat pour toutes les régions cisalpines.

Cette fois le doute n'est plus possible. C'est le primat des Fausses Décrétales que l'assemblée de Ponthion croit voir apparaître sous les traits du vicaire apostolique. A la vérité, la teneur de la lettre de Jean VIII aux évêques de Gaule et de Germanie ne laisse pas soupçonner la rencontre de la fiction du pseudo-Isidore avec la tradition romaine. Le pape confère à l'archevêque de Sens le pouvoir de convoquer les synodes et de décider en sa place, réserve faite des causes majeures dont Anségise devra l'instruire [4]. C'est dans des termes similaires que sont rédigés tous les privilèges des vicaires pontificaux ; il n'y est pas question de primatie au sens pseudo-isidorien.

Mais si le pape l'ignore, tous en Gaule la reconnaissent et la dénoncent. Au dire d'Hincmar, la lettre de Jean VIII

1. Cf. SCHRŒRS, *Hinkmar*, 358; LAPOTRE, *Le pape Jean VIII*, 257 et suiv. Le P. Lapotre (p. 258, n. 5) prête ce plan, non pas à Charles, mais à Jean VIII.

2. JEAN VIII, *Epist.*, XV (MIGNE, CXXVI, 660).

3. Le choix d'Anségise doit être particulièrement désagréable à Hincmar. Naguère abbé d'un monastère du diocèse de Beauvais (SCHRŒRS, *Hinkmar*, 358), Anségise a été tout récemment promu au siège de Sens, du consentement de l'archevêque de Reims (FLODOARD, III, 23, *Script.*, XIII, p. 534). C'est l'ancien subordonné d'Hincmar qu'on lui propose de reconnaître comme primat. Il y a toujours eu, au IXe siècle, une sorte de rivalité entre les archevêques de Reims et de Sens (Cf. CALMETTE, *La diplomatie carolingienne*, 48, n. 8). On peut s'étonner que Charles n'ait point désigné Hincmar. Mais l'archevêque n'est pas favorable à la politique d'« Empire » (Cf. LAPOTRE, *Le pape Jean VIII*, 318). De plus, Jean VIII n'aurait sans doute pas consenti à mettre une telle force entre les mains d'un homme que ses idées et son passé ne désignaient guère pour être le représentant des droits de primauté du pape. Cf. SCHRŒRS, 359.

4. *Epist.*, XV (MIGNE, CXXVI, 660).

traite de la *primatie* d'Anségise [1]. Au concile de Ponthion, l'empereur et les légats pontificaux somment les archevêques de reconnaître sans réticence la *primatie* de l'évêque de Sens [2]. Eudes de Beauvais rappelle que le pape a décidé d'accorder à Anségise le vicariat apostolique et la *primatie* de Gaule et de Germanie [3]. Il propose à l'assemblée de décider qu'Anségise tiendra la *primatie* de Gaule et de Germanie [4]. Il s'agit si bien de la théorie qui oppose au métropolitain primat le primat vicaire du pontife romain, qu'Hincmar, pour affermir les évêques, compose un traité des droits des métropolitains [5] qui à l'exposé de sa doctrine joint l'historique tendancieux de toutes les soi-disant primaties accordées précédemment par des papes à leurs vicaires.

Charles ne réussit pas à briser cette résistance opiniâtre. En vain, à la première session du concile, le légat du pape, Jean de Toscanella, a-t-il lu les lettres pontificales qui accordent à Anségise le vicariat. Les évêques, invités par l'empereur à répondre qu'ils obéiront, réservent les droits des métropolitains. L'empereur veut alors que les archevêques promettent d'obéir sans formuler de réserves. Seul Frothaire de Bordeaux, qui n'attend que de la complaisance du roi et du pape sa translation à Bourges, consent à faire

1. *Ann. Bertin.*, 876 : « Tuscanensis episcopus legit epistolam de primatu Ansegisi. » (Éd. in us. schol., 128).

2. *Ibid.* : « ut absolute archiepiscopi responderent se obœdituros de primatu Ansegisi » (p. 129). Le fait que l'empereur exige la promesse des archevêques montre bien que le débat est circonscrit entre eux et le nouveau primat.

3. *Concile de Ponthion, Capitula ab Odone proposita*, can. 7.... « papa Johannes sanxit.... Ansegisum.... suam vicem tenere et primatum ei Galliæ et Germaniæ contulit » (BORETIUS-KRAUSE, *Capit.*, II, 352). Le *primatus Ansegisi* pourrait s'entendre encore d'une simple préséance, non d'une dignité définie; le *primatus Galliæ et Germaniæ* c'est bien certainement la primatie au sens pseudo-isidorien.

4. « Ipse primatum teneat Galliæ et Germaniæ » (*loc. cit.*).

5. FLODOARD (*Hist. Rem. Eccl.*, III, 21, *Script.*, XIII, 515) dit que ce traité fut composé parce que le pape avait émis la prétention d'établir Anségise de Sens comme primat.

la déclaration demandée [1]. Charles fait prendre rang à Anségise avant les autres archevêques, mais est obligé d'entendre la protestation d'Hincmar. A la septième session, en l'absence de l'empereur, le légat demande de nouveau une réponse ferme aux évêques. Les archevêques, réconfortés par le pamphlet qu'Hincmar a mis en circulation, se retranchent encore derrière les règles. Le légat n'ose pas insister [2]. A la dernière séance, Eudes de Beauvais lut un résumé des décisions synodales qu'il avait préparé avec Anségise et les légats romains. Il y était dit que les évêques avaient reconnu unanimement la primatie d'Anségise [3]. Un nouveau débat s'engagea sur la question, mais malgré les plaintes de l'empereur, Anségise n'obtint rien de plus qu'au premier jour [4]. La politique impériale [5] subissait, en somme, un échec [6]. L'année suivante, Charles le Chauve meurt et c'en est fait décidément de la primatie d'Anségise.

Encore une fois, en 878, l'épiscopat des Gaules devait être invité à se soumettre à un vicaire pontifical. Le pape Jean VIII tente de rendre aux évêques d'Arles leur ancienne situation [7]. Etait-ce une pierre d'attente en

1. *Ann. Bertin.*, 876 (p. 129). Dans le *De jure metrop.*, XXXIII (MIGNE, CXXVI, 208), Hincmar dit que deux ou trois se sont prononcés comme le voulait l'empereur. Il faut comprendre que parmi les archevêques, Frothaire a seul été complaisant. Les autres prélats courtisans sont de simples évêques, tel Eudes de Beauvais.

2. *Ibid.*, p. 130.

3. Can. 7 (BORETIUS-KRAUSE, *Capit.*, II, 352). Il est vraisemblable que l'empereur et les légats ont tenu cette pièce qui leur donnait satisfaction pour le procès-verbal authentique et officiel du synode. Mais Hincmar ne lui accorde aucune valeur et déclare (*Ann. Bertin.*, p. 131) n'avoir pas à lui donner place dans son compte rendu.

4. *Ann. Bertin.*, 876, p. 131.

5. Anségise, au dire d'HINCMAR (*De jure metrop.*, XXXIV, col. 209) se targuait d'une ordonnance impériale « imperiali edicto velut dato sibi. »

6. A la vérité, Anségise a eu le premier rang dans l'assemblée et dans l'ordre des signatures. Le *cap.* 7 lu par Eudes reconnait sa primatie. Mais l'épiscopat conduit par Hincmar s'étant refusé à l'admettre, ce n'est là qu'un mensonge officiel.

7. *Epist.*, CXXIII, *à Rostaing d'Arles* (MIGNE, XXVI, 775); *Epist.*, CXXIV, *aux évêques des Gaules* (col. 777).

vue de la fondation du royaume d'Arles [1]? Le renouvellement en faveur de l'archevêque d'Arles des privilèges du vicariat apostolique se rattachait-il au dessein caressé par Jean VIII de faire de Boson un empereur [2]? Le pape songeait-il seulement à rattacher plus étroitement au siège de Rome les archevêques des Gaules qui se permettaient de célébrer des ordinations sans avoir reçu le pallium [3]? Cette préoccupation, qui se fait jour dans la lettre de Jean VIII, nous paraît être, avec le désir de satisfaire un évêque dont il est l'hôte [4], la vraie raison qui détermine le pape à faire cette peu sérieuse [5] tentative.

1. Cf. SCHRŒRS, *Hinkmar*, 420, 421. M. POUPARDIN (*Le royaume de Provence*, 87, n. 2) estime avec raison que Boson est étranger à l'affaire. Le nom de Boson n'est pas prononcé et Jean VIII était hostile à l'idée de démembrer le royaume de Charles. M. Poupardin remarque encore qu'il n'eût pas été de l'intérêt de Boson de faire accorder à Rostaing d'Arles une primatie rivale de celle qu'Adon, le prédécesseur d'Otran de Vienne, a obtenue de Nicolas, alors qu'Otran est le principal soutien du futur roi de Provence. Mais Adon de Vienne n'a pas reçu de primatie proprement dite (cf. plus haut, n. 3 de la p. 100). Nicolas Ier a confirmé seulement le réglement de Léon Ier, qui soumet à son Église celle de Tarantaise. Si on veut y voir une primatie, elle est d'une portée bien moins considérable et d'un caractère différent de la primatie de Rostaing, vicariat qui s'étend à toute la Gaule.

2. Le P. LAPOTRE (*Jean VIII*, 345) a eu cette pensée; mais on ne voit guère comment l'érection d'une primatie d'Arles frayait à Boson les voies à l'empire. On remarquera que Rostaing n'est vicaire que pour les Gaules, tandis que Drogon, Hincmar, Anségise l'étaient pour toutes les régions transalpines.

3. Un des objets spéciaux de la mission de Rostaing est de corriger cet abus (*Epist.*, CXXIV, MIGNE, CXXVI, 778).

4. Cf. GUNDLACH, *Arles und Vienne um den Primatus* (*Neues Archiv*, XV, 257): « Das Ganze nur ein Gastgeschenk an seinen Wirth war. » Jean VIII (*Epist.*, CXXIII, col. 776) fait en effet allusion à son séjour à Arles. Les évêques d'Arles, depuis que l'idée de primatie est mise en circulation, sont hantés par le souvenir du vicariat exercé par leurs prédécesseurs des Ve et VIe siècles. Rothland a déjà sondé les dispositions de Nicolas Ier qui, sans lui rien promettre, n'a pas découragé ses espérances (MIGNE, CXIX, 1180). Jean VIII, dans sa lettre à Rostaing (MIGNE, CXXVI, 776), dit que celui-ci a demandé à être son vicaire « juxta antiquum morem. » C'est le seul exemple, au IXe siècle, de tentatives faites directement par les intéressés, commandées cette fois par les précédents des siècles passés.

5. Jean VIII, comme le fait remarquer GUNDLACH (*loc. cit.*), ne parait pas prendre très au sérieux le privilège qu'il accorde à Rostaing. Au concile de Troyes, présidé par le pape au cours du même voyage, il ne

Jean VIII ne songe pas plus du reste à ériger en faveur de l'archevêque d'Arles qu'en faveur d'Anségise de Sens un siège primatial ni à faire d'eux des primats au sens où l'entendaient les faussaires. Il copie textuellement deux lettres de Grégoire Ier pour en former le privilège délivré à Rostaing [1]. Ni dans ce document, ni dans la lettre adressée aux évêques le mot de *primatus* n'est prononcé, pas plus que dans les privilèges accordés à Anségise et à Drogon. Il n'y a pas un mot dans les diplômes pontificaux qui autorise à s'en prévaloir les successeurs des archevêques qui les ont obtenus. Ces privilèges ne leur confèrent, leur vie durant, que des pouvoirs délégués. Dans la pensée des papes du IXe siècle, leurs vicaires doivent être en tout semblables à ceux que, dans les siècles précédents, se sont donnés leurs prédécesseurs. Le clergé franc, dont l'attention est sollicitée par les Fausses Décrétales vers l'idée de primatie, comprend qu'il s'agit d'une primatie au sens où l'entendent les faussaires, d'une juridiction propre et permanente, supérieure à celle des métropolitains, qui tente de s'établir sous le couvert du vicariat apostolique; mais la papauté n'y paraît jamais songer.

Les papes, à supposer que les textes du pseudo-Isidore relatifs aux primats aient attiré leurs regards, ne pouvaient être favorables à l'institution d'une primatie régulière. Sans y mettre aucune intention hostile à l'égard des métropolitains [2], ils consentaient facilement à confier à un évêque dévoué au siège apostolique la charge de les représenter. Mais s'ils eurent conscience qu'en Gaule on prenait leurs vicaires pour des primats, rien ne les invitait à favoriser

sera même pas question de la situation faite à Rostaing; Hincmar joue à Troyes un rôle prépondérant et signe le premier, tandis que Rostaing n'occupe que le cinquième rang dans l'ordre des signatures (*ibid.*, p. 258). Formose fera de Bernoin de Vienne son vicaire (HUGUES DE FLAVIGNY, *Chron. Virdun.*, *Script.*, VIII, 356) avec, semble-t-il, un égal succès.

1. GUNDLACH, *op. cit.*, 257; JAFFÉ (1374-1375).

2. Jean VIII dans sa lettre à Rostaing réserve expressément les droits des métropolitains (*Epist.*, CXXIII, MIGNE, CXXVI, 777).

cette assimilation. Ce serait au détriment du siège apostolique que peu à peu le vicaire établi par le pape se transformerait en primat. Le vicaire pontifical rapprochait les évêques du siège romain. Devenu primat d'un royaume, il cesserait d'être un simple agent de transmission ; au lieu de diriger l'épiscopat vers Rome, il l'arrêterait au passage, l'enfermerait plus étroitement dans son Eglise particulière. La papauté qui, au IXe siècle, travaille à étendre dans l'Eglise franque son action directe, avait de bonnes raisons pour ne pas soumettre les archevêques à la juridiction de primats, égaux des patriarches. La primatie, dont parle le pseudo-Isidore, ne peut en Gaule et en Germanie que desservir les intérêts de l'Eglise romaine.

Les empereurs ont compris qu'elle pouvait soutenir les leurs. En rattachant par des liens religieux les parties de l'empire démembré, ils se flattent de restaurer leur suprématie impériale. Leur effort reste stérile parce que les papes, sauf peut-être Jean VIII, ne le secondent qu'avec peu de zèle, et qu'il se heurte à l'obstacle d'un épiscopat uni et serré autour de ses chefs, les métropolitains. Ceux-ci ne répugnent pas à subir l'ascendant exercé par l'un d'eux, et accordent volontiers à Hincmar une haute autorité personnelle. Mais soutenus par lui, les archevêques se refusent à reconnaître un primat investi au nom d'un droit nouveau d'une juridiction supérieure à la leur, même si elle s'abrite derrière une délégation des pouvoirs apostoliques.

CHAPITRE DOUZIÈME

LES ARCHEVÊQUES ET LA POLITIQUE AU IXe SIÈCLE

I

Après le partage de la succession de Louis le Pieux, il ne subsiste plus de l'empire franc qu'une vague unité morale et la prééminence incertaine d'un seul empereur. Les archevêques ne seront donc plus tous, comme au temps de Charlemagne, les sujets et les mandataires de l'empereur : ils devront exclusivement leurs services à l'un des rois, fils de Louis le Pieux. Le morcellement de l'empire en royaumes crée aux métropolitains vis-à-vis des princes une situation souvent délicate, leur trace des devoirs plus difficiles et, par une conséquence naturelle, leur ménage dans les intrigues politiques un rôle considérable.

Les divisions de l'empire, les remaniements des royaumes, comme jadis les partages des États francs, entament, au IXe siècle, les provinces ecclésiastiques. Le souci d'attribuer à chacun une part sensiblement égale, la balance des concessions et échanges qui maintiennent l'équilibre, ne permettent pas d'arrêter un royaume là où cesse la juridiction d'un archevêque. A Verdun, les trois frères ont découpé l'empire en traçant des lignes simples encore, mais qui, précisément pour cette raison, ne

suivent pas les limites conventionnelles des provinces ecclésiastiques. Louis, en plus des pays de la rive droite du Rhin, reçoit de l'autre côté du fleuve la métropole de Mayence et les Églises de Spire et de Worms. L'Église de Strasbourg, qui appartient à la même province, est laissée à l'empereur [1]. La province de Cologne est, elle aussi, coupée en deux. Le métropolitain et les évêques de Liège et d'Utrecht obéissent à Lothaire, les suffragants de la rive droite sont les sujets du roi de Germanie. La ligne de la Meuse supérieure et de l'Escaut, qui délimite au nord-ouest le royaume de Lothaire, détache du reste de la province de Reims attribuée à Charles la cité de Cambrai et quelques parties du diocèse propre de la métropole [2]. La Saône partage la province de Lyon entre l'empereur et Charles le Chauve. Tandis que le métropolitain de Lyon est sujet de Lothaire, ses suffragants de Langres, Châlons, Autun, Mâcon obéissent au roi de l'ouest. Le diocèse d'Uzès [3] appartient au royaume de Lothaire et le reste de la province de Narbonne est dans la part de Charles le Chauve [4]. Les partages qui suivent sont moins respectueux encore des cadres ecclé-

1. *Annales Bertiniani*, 843, éd. WAITZ, in us. schol., 29 et 30.

2. HINCMAR écrit à Nicolas Ier : « non solum diœcesis verum et parochia mea, inter duo regna, sub duobus regibus habetur divisa » (MIGNE, CXXVI, 88). — Il s'agit des *pagi* Castrice, Mouzonnois et Dormois et de l'abbaye de Montfaucon qui, à la mort de Lothaire II, feront retour au royaume de Charles (BORETIUS-KRAUSE, II, 195) et qui appartiennent au diocèse de Reims. Cf. LONGNON, *Atlas hist.*, texte, 119; PARISOT, *Le royaume de Lorraine*, 373.

3. Uzès a été jadis rattachée à la province d'Arles (Cf. plus haut, p. 10). S'il en eût été encore ainsi, pour Uzès comme pour Viviers (province de Vienne, cf. plus haut, n. 4 de la p. 65), le partage de Verdun eût précisément respecté les circonscriptions ecclésiastiques en dépit de la barrière naturelle formée par le fleuve. Mais nous avons vu qu'Uzès a été rendue, lors du rétablissement des métropoles, à la province de Narbonne, d'accord avec les données de la *Notitia* (Cf. plus haut, p. 71, n. 2).

4. Nous n'avons pas de renseignements précis sur le partage des *pagi* contigus de la Saône et du Rhône. Mais, lors de la division faite en 870 des États de Lothaire II (traité de Meerssen, BORETIUS-KRAUSE, II, 193 et suiv.), on constate que telles avaient dû être les parts établies en 843. Cf. PARISOT, 16 ; LONGNON, *Atl. hist.*, pl. VI, texte, 73.

siastiques. Des bouches du Rhône à celles du Rhin, les frontières des royaumes forment avec les limites des provinces ecclésiastiques un lacis enchevêtré et confus. Dans les dernières années du règne de Charles le Chauve, il faut y regarder de très près pour reconnaître le tracé [1].

L'action des métropolitains devait être singulièrement entravée par les vicissitudes politiques des diocèses dont ils ont la surveillance. Le roi désigne en fait les évêques ; le métropolitain accorde au pouvoir électoral du roi un assentiment tacite [2], mais il se réserve d'examiner l'élu

1. Les arrangements pris entre les fils de Lothaire Ier en 856 et dans les années qui suivent découpent encore les provinces ecclésiastiques. Le partage d'Orbe (856) avait attribué toute la province de Besançon à Lothaire, mais, en 858, il abandonne Belley à Charles de Provence (*Ann. Bertin.*, 858, p. 50) et, en 859, Lausanne à Louis II (*ibid.*, 859, p. 53). La métropole de Tarantaise appartient en 856 à Lothaire II et, à partir de 858, à Charles de Provence (*Ann. Bertin.*, 858, p. 50), mais Aoste est laissée à Louis II (Cf. PARISOT, 95) et Sion en 859 lui est abandonnée par Lothaire (*Ann. Bertin.*, 859, p. 53), qui ne garde de la province de Tarantaise que le diocèse de Maurienne. En 856, Vienne est dans la part de Charles de Provence, mais Genève appartient à Lothaire II qui la donne en 859 à Louis II (*Ann. Bertin.*, 859, p. 53). Cf. PARISOT, 95 et suiv. — Les remaniements qu'entraine la mort de Charles de Provence en 863 nous sont connus grâce à l'acte de partage du royaume de Lothaire II en 870 (BORETIUS-KRAUSE, II, 195). Lothaire II reçoit Lyon et Vienne mais n'obtient aucun des sièges qui dépendent de Vienne sauf Viviers. Louis II reçoit les sièges des suffragants de Vienne et Belley (province de Besançon). Les provinces ecclésiastiques d'Arles, d'Aix, d'Embrun, de Tarantaise lui appartiennent en entier. Cf. PARISOT, 225, 226. — La mort de Lothaire II entraine un remaniement général (*Divisio regni Hlotharii*, BORETIUS-KRAUSE, II, 193). Quelques provinces ecclésiastiques reprennent leur unité politique. C'est le cas de la province de Mayence, Strasbourg faisant retour au royaume germanique. — de la province de Reims, Cambrai étant donnée à Charles, — de la province de Narbonne, Uzès étant rattachée au royaume occidental. L'archevêque de Lyon enfin est désormais sujet, comme tous ses suffragants, de Charles le Chauve. Mais l'évêché de Liège attribué à Charles est politiquement séparé de sa métropole de Cologne. Trèves est dévolue avec Metz à Louis : les deux autres cités épiscopales de la province, Toul et Verdun, font partie du royaume de l'ouest. Bâle est donnée au roi de Germanie et Besançon à son frère. Vienne et Viviers appartiennent à Charles, les autres évêchés de la province restant soumis à Louis II. Le désordre est d'ailleurs beaucoup plus grand encore. Ce sont les *pagi*, les cités, les abbayes qui sont l'objet de la *divisio*, et non pas seulement les diocèses. Dans un grand nombre de diocèses chacun des deux rois eut sa part. Cf. PARISOT, 369.

2. Cf. IMBART DE LA TOUR, *Les élections épiscopales*, 184.

avant de le sacrer [1]. S'il lui est difficile d'exercer un contrôle efficace sur le choix du roi dont il est le sujet, cela devient à peu près impossible quand l'évêque suffragant est le sujet d'un autre roi. De la part d'un archevêque étranger, dévoué aux intérêts d'un rival, partant toujours suspect de quelque intrigue secrète, des représentations devaient être mal accueillies. On déplorait ces exigences de la politique, funestes au bon ordre de l'Eglise. Le pseudo-Isidore déclare qu'une province doit être tout entière sous la domination d'un seul roi [2]. Hincmar est visiblement inquiet de l'état précaire de sa province partagée entre deux frères ennemis. La mésintelligence des deux rois a pour contre-coup fatal la disgrâce de l'archevêque près de l'empereur [3]. Le siège de Cambrai, les portions du diocèse de Reims qui sont en sa main, lui permettent de susciter des tracasseries sans fin au métropolitain de Reims. Si l'archevêque demande à Benoît III un privilège confirmant les droits de sa métropole, c'est parce que sa province et son Eglise sont morcelées et en prévision de conflits inévitables [4].

Pour écarter les menaces qui, en raison du partage de sa province entre deux rois, sont suspendues sur l'exercice de son autorité métropolitaine, Hincmar cherche à se ménager auprès de Lothaire des amis qui détourneront adroitement l'orage. Le comte Maion a rendu quelques petits services à l'évêque de Cambrai, Thierry. Hincmar

1. Cf. plus haut, p. 116.

2. Ps. Pélage II (Hinschius, 724).

3. Hincmar, *Lettre à Nicolas Ier* : « Emenso autem anno post ordinationem meam, Lotharius imperator..., causa fratris sui, erga me commotus » (Migne, CXXVI, 82). Remarquez qu'Hincmar fait allusion à un fait qui s'est passé l'année qui suit son sacre et que son attitude personnelle ne peut expliquer. Cf. Parisot, *Le royaume de Lorraine*, 37 et notre article *Hincmar et l'empereur Lothaire* (*R. des Questions hist.*, 1905, t. LXXVIII, 9 et suiv.).

4. *Ibid.*: « privilegia sedis apostolicæ non ideo petii.... sed quia non solum diœcesis verum et parochia mea inter duo regna sub duobus regibus habetur divisa » (col. 88).

en prend occasion pour écrire à l'*illustre* comte une lettre de remercîment. L'épître d'Hincmar l'invite, si le Seigneur vient à rappeler à lui l'évêque Thierry, à s'employer auprès de l'empereur pour obtenir en faveur de l'Église de Cambrai la liberté de l'élection [1]. Hincmar n'ignore pas que la mort de Thierry peut être le signal d'une lutte acharnée et il s'efforce de la prévenir.

La prévoyance n'était pas superflue : elle fut inutile. Thierry mort (862), Hincmar s'empresse d'écrire à Lothaire II pour le rappeler au respect des règles [2]. Il invite l'archevêque de Cologne, Gunther, archichapelain du royaume lorrain, à s'entremettre en faveur de l'Église de Cambrai [3]. Mais Lothaire est décidé à ne pas laisser le métropolitain de Reims, ce serviteur zélé de Charles le Chauve et qui s'est élevé avec tant de vigueur contre ses projets de divorce [4], diriger à Cambrai une élection canonique. Il donne l'évêché à Gontbert. Hincmar menace d'anathème quiconque reconnaîtra le pasteur adultère ou entretiendra quelque rapport avec lui [5]. Lothaire essaye successivement d'introniser deux autres candidats, Tetbold puis Hilduin, le frère vraisemblablement de Gunther de Cologne [6], sans réussir à vaincre l'obstination de l'archevêque [7]. Au congrès de Savonnières, Hincmar remet entre les mains de Lothaire II un factum qui résume ses griefs contre l'évêque intrus [8]. De leur côté, les métropolitains du royaume lorrain prennent fait et cause pour Hilduin.

1. FLODOARD, III, 26 (*Script.*, XIII, 541; SCHRŒRS, *Reg.* 69).

2. FLODOARD, III, 20 (p. 513; *Reg.* 158).

3. *Ibid.*, III, 21 (p. 514; *Reg.* 159).

4. Le *De divortio Hlotharii* est de l'année 860. Cf. PARISOT, *Le royaume de Lorraine*, 169; SCHRŒRS, *Hinkmar*, 189.

5. *Gesta episc. Camerac.*, I, 50 (*Script.*, VII, 418).

6 *Ibid.* Cf. PARISOT, *Le royaume de Lorraine*, 202.

7. *Gesta episc. Camer.*, *loc. cit.*: « Hincmarus benedictionem cum omni virtute negavit. »

8. *Lettre des métropolitains de Lothaire II à Hincmar* (MANSI, XV, 645).

Relever contre lui des charges et l'accuser, comme l'a fait Hincmar, c'est, disent-ils, les rendre tous suspects avec lui [1]. En suscription de la lettre qui cite l'archevêque à venir défendre à Metz ses griefs contre Hilduin, Theutgaud a pris audacieusement le titre de primat de la Gaule Belgique [2]. Pour vaincre la résistance du métropolitain de l'évêque de Cambrai, Lothaire a ligué contre lui tous les évêques de son royaume et fait passer devant les yeux de l'archevêque de Reims la menace d'une primatie.

Après une lutte de trois ans, c'est Hincmar qui l'emporte. L'issue montre que l'autorité métropolitaine est forte, mais le conflit est resté trop longtemps à l'état aigu pour qu'Hincmar n'ait pas senti combien son autorité est ébranlée par la division de sa province entre deux souverains. Nul doute qu'à chaque vacance du siège de Cambrai la mésentente ne reparaisse [3].

Aussi lorsque la nouvelle se répand de la mort de Lothaire II (869), Hincmar déploie au service des ambitions de Charles une activité stimulée par le propre intérêt de sa métropole. Remarquez qu'il n'approuve pas la politique d'agrandissement. Il blâme plus tard très énergiquement les expéditions de Charles en Italie [4]. Mais assurer l'héritage du dernier roi de la Lotharingie au roi de la France occidentale, c'est rendre à la métropole de Reims la disposition d'une partie de son diocèse et d'un siège épiscopal que le partage de Verdun lui retirait [5]. A son

1. *Ibid.*: « memoratum Hilduinum nosque pariter suspectos reddidisti. » Cette solidarité ne s'explique que par l'appui constant accordé par ces évêques à la créature de Lothaire II. Cf. PARISOT, *Le royaume de Lorraine*, 219.

2. MANSI, XV, 645.

3. Le suffragant de Cambrai, même lorsque sa personne a été agréée par l'archevêque, échappe à sa direction. Hincmar soupçonne Jean de Cambrai de complaisance pour Lothaire dans l'affaire du divorce et lui refuse l'autorisation d'aller à Rome (FLODOARD, III, 23, p. 531).

4. Cf. LAPOTRE, *Le pape Jean VIII*, 318.

5. Cf. DÜMMLER, *Geschichte des Ostfrænkischen Reiches*, II, 282 : « wünschte Hinkmar den ganzen Metropolitansprengel seiner Kirche unter

avis, négocier avec Louis serait une lourde faute; il faut prendre hardiment possession de l'héritage. Hincmar a vraisemblablement décidé Charles à la marche rapide vers Metz que lui conseillent ses partisans de Lotharingie [1]. Il écrit à l'évêque de Laon qu'il entreprend avec le roi une expédition lointaine pour la paix du peuple chrétien et l'utilité de l'Eglise [2]. Surtout il mande à l'évêque de Cambrai, Jean, de venir rejoindre immédiatement son nouveau seigneur [3]. La nécessité est trop pressante pour se laisser arrêter par les règles qui interdisent au métropolitain de s'immiscer dans les affaires d'une province étrangère. L'archevêque de Reims prononce à Metz (province de Trèves) un discours où il colore son intervention de prétextes honnêtes [4]. Le seul motif qu'il ne donne point est sans doute celui qui lui tient le plus à cœur. Hincmar veut à tout prix sacrer Charles roi d'un nouveau royaume parce qu'il entend recoudre les morceaux de la province de Reims [5]. Sans doute, Charles le Chauve fut obligé de

dessen Zerstückelung er so oft hatte leiden müssen, in Einem Reiche vereinigt zu sehen. » (Cf. aussi, p. 315). M. PARISOT (*Le royaume de Lorraine*, 171) donne le même motif à la conduite d'Hincmar à la mort de Lothaire II.

1. *Ann. Berlin.*: « plures *saniori* consilio mandaverunt ut.... usque Mettis properare satageret.... Quorum consilium Karolus *acceptabilius et sibi salubrius* esse intellegens » (éd. in us. schol., 101). Les expressions employées ici par Hincmar montrent bien quel était son sentiment.

2. « Pro utilitate sanctæ Ecclesiæ et pace populi christiani » (MIGNE, CXXVI, 534). Cf. SCHRŒRS, *Hinkmar*, 306.

3. FLODOARD, III, 23 : « de obitu Lotharii regis, exhortans ut sine dilatione ad Karolum regem veniat » (*Script.*, XIII, 531).

4. Cf. plus haut, p. 100.

5. Hincmar, dans sa réponse à Hadrien qui lui reproche de ne pas s'être opposé, comme il le lui mandait, à l'accaparement d'un héritage légitimement échu à Louis II, se défend d'avoir désobéi à ses instructions (MIGNE, CXXVI, 174). Si la lettre n'est pas un modèle de fausseté comme l'affirme AMPÈRE (*Histoire littéraire de la France sous Charlemagne et durant les Xe et XIe siècles*, 184), il est bien certain qu'Hincmar s'est contenté de donner connaissance de la lettre du pape et s'est bien gardé d'insister. Cf. SCHRŒRS, 306. Hincmar n'avoue pas d'ailleurs que l'entreprise soit illégitime et affirme que Charles a reçu jadis de son père cette région (MIGNE, CXXVI, 177).

rabattre de ses prétentions et de se contenter d'une partie du royaume de Lothaire. Mais le partage de 870 rendait au royaume de Charles le diocèse de Cambrai et les parties du diocèse de Reims qui lui avaient été refusées au traité de Verdun [1]. L'archevêque de Reims, sinon le roi Charles, avait obtenu pleine satisfaction.

La division d'une province ecclésiastique peut devenir un danger pour l'existence d'un royaume dont les membres sont mal combinés. Sous l'attraction exercée par la métropole, les parties séparées tendent à se rejoindre. Les partages découpent arbitrairement les circonscriptions ecclésiastiques, mais quand les circonstances le permettent, un archevêque influent [2] ne manque pas d'agir en sorte que la politique lui rende ce qu'elle lui a pris.

II

La part prise dans les affaires politiques des royaumes par les archevêques s'est accrue, en effet, dans la mesure où s'affermissait leur autorité sur leurs suffragants. Simples agents de transmission des ordres de Charlemagne, ils rendaient jadis au prince des services d'importance secondaire, comme l'était leur pouvoir [3]. Sous le règne de

1. Boretius-Krause, *Capit.*, II, 195. Cf. Parisot, *Le royaume de Lorraine*, 373.

2. Il est nécessaire d'introduire cette réserve. Nous ne voyons pas en effet que les autres archevêques dont les provinces étaient arbitrairement découpées se soient remués à l'effet de retrouver le plein exercice de leurs droits. Tous ne sont pas à la hauteur d'Hincmar. Cependant, l'exemple reste caractéristique, car c'est bien son autorité métropolitaine que défend Hincmar. L'empressement des suffragants de Cologne à favoriser l'établissement sur ce siège d'un partisan de Louis après la mort de Lothaire en 869 (Cf. plus loin, p. 280), témoigne également de leur désir d'assurer la possession de leur métropole au roi dont ils sont eux-mêmes sujets. La prescription du Pseudo-Isidore (Cf. p. 268, n. 2) montre que cette préoccupation est générale.

3. Cf. plus haut, p. 78.

Louis le Pieux, au cours des démêlés entre l'empereur et ses fils, dans les luttes intestines qui mettent à nu la faiblesse de l'empire, les archevêques ont joué pour la première fois un rôle considérable [1].

Maintes fois Louis le Pieux a dû sévir contre des archevêques infidèles. Après l'attentat de 835, Ebbon de Reims est déposé par les évêques, à la requête de l'empereur [2]. L'archevêque de Narbonne, Barthélemy, partage son sort [3]. Agobard, archevêque de Lyon, en fuite, est dépouillé de sa charge [4]. Bernard de Vienne s'enfuit lui aussi et comme Agobard ne recouvrera son siège que plus tard [5]. Déjà, l'archevêque Théodulf, compromis avec Anselme de Milan dans la révolte de Bernard, roi d'Italie, a expié dans une prison son infidélité [6]. L'archevêque de Grado, accusé de trahison, s'est dérobé par la fuite aux représailles de l'empereur [7].

Ces exécutions sommaires pourraient donner à penser que les princes observent d'un œil défiant les progrès du pouvoir métropolitain et tiennent les archevêques pour suspects parce que l'épiscopat leur obéit. Les rois, très soucieux de maintenir par de sévères exemples les archevêques dans la fidélité, ne se montrent point pourtant jaloux de l'autorité que les métropolitains exercent sur leurs subordonnés. Les groupes de *vassi* qui se forment autour des *primores regni* n'éveillent pas les susceptibilités royales. Loin de combattre cette pratique, les souverains la favorisent, car la fidélité des grands leur répond de

1. Cf. plus haut, p. 80.

2. THÉGAN, 56 (*Script.*, II, 602); *Hludowici vita* (p. 640).

3. FLORUS, *De divisione imperii* (éd. DÜMMLER, *Poetæ latini*, II, 560); *Liber pontificalis, Sergius II* (éd. DUCHESNE, II, 90). Cf. plus haut, p. 81.

4. *Vita Hludowici* (*Script.*, II, 640).

5. ADON DE VIENNE, *Chronicon* (*Script.*, II, 321); *Vita Hludowici* (p. 642).

6. *Chron. Moissiacense* (*Script.*, I, 313); *Ann. Einhardi* (p. 205).

7. *Annales Einhardi* (p. 208).

l'obéissance de tous. Ils ne voient pas davantage dans l'autorité des métropolitains sur leurs suffragants une menace pour leur pouvoir. L'institution métropolitaine est une force dont les rois ne redoutent pas le développement parce qu'ils entendent la capter pour la dépenser à leur profit.

C'est l'archevêque qui consacre les rois [1]. Après la cérémonie du couronnement, il remet à son seigneur sa promesse écrite de fidélité [2]. Disposant des évêques qui leur ont juré obéissance, les archevêques promettent et apportent au prince en plus de leur fidélité la soumission de l'épiscopat de leur province.

Nous avons déjà vu Hincmar inviter l'évêque de Cambrai, Jean, à reconnaître le roi que son archevêque lui désigne comme l'héritier de Lothaire II [3]. Lorsqu'en 858 Louis le Germanique envahit les États de son frère

1. Le sacre est répété à chaque nouvelle acquisition d'un royaume. Dans les limites chronologiques de cette étude, il est toujours conféré par un archevêque. Wénilon de Sens confère à Charles le Chauve à Orléans en 848 le sacre que ce roi n'a pas encore reçu (*Ann. Bertin.*, p. 36 ; *Proclamatio adversus Wenilonem*, BORETIUS-KRAUSE, *Capit.*, II, 451. Cf. LEVILLAIN, *Le sacre de Charles le Chauve à Orléans*, *Bibl. de l'école des chartes*, 1903, p. 38). Hincmar le sacre à Metz roi de Lotharingie en 869 (*Ann. Bertin.*, p. 105). Louis le Bègue est couronné aussi par l'archevêque de Reims à Compiègne en 877 (*Ann. Bertin.*, p. 138). Ses fils sont sacrés en 879 par Anségise de Sens au monastère de Ferrières (*Ann. Bertin.*, p. 150). Tous ces exemples semblent établir que la règle était de réserver le sacre à l'archevêque de la province où cette cérémonie était célébrée. Boson se fait probablement sacrer à Mantaille par Otran, archevêque de Vienne, en 879 (*Concilium Mantalense*, BORETIUS-KRAUSE, II, 368). RÉGINON (*Script.*, I, 590) attribue à tort son sacre à Aurélien de Lyon (Cf. plus loin, n. 6 de la p. 290). Noménoé s'est fait sacrer par les évêques à Dol où il vient d'établir un archevêque qui évidemment a joué dans la cérémonie le rôle principal (*Chronicon Namnetense*, XI, éd. MERLET, 39). Il semble si bien admis qu'un archevêque puisse seul conférer le sacre, qu'en 880, lors de l'invasion de Louis III de Germanie, Hincmar prévoit que ce roi viendra lui demander le sacre. Cf. *Lettre à Hugues l'abbé*, analysée par FLODOARD, III, 24 (*Script.*, XIII, 537).

2. La lettre synodale du concile de Savonnières adressée à Wénilon de Sens lui reproche de ce chef sa déloyauté envers Charles qu'il avait sacré. (MANSI, XV, 530).

3. Cf. p. 271, n. 3.

Charles, ses premières séductions sont à l'adresse des archevêques de Reims et de Sens [1]. Wénilon ne résiste pas à la promesse d'une abbaye pour lui et de l'évêché de Bayeux pour son parent [2]. Il refuse à Charles, malgré ses supplications [3], les hommes que l'Eglise de Sens lui doit et va rejoindre Louis [4]. Au concile de Savonnières on lui reprochera d'avoir comploté avec le roi de Germanie en public et en secret [5]. Dans ces entrevues, on traitait des moyens d'obtenir la défection des évêques du royaume de Charles [6]. Celui-ci accusera l'archevêque d'avoir tout fait pour amener les évêques à trahir leur serment [7]. Louis n'avait acheté Wénilon que parce qu'il croyait l'archevêque de Sens capable d'entraîner les évêques dans sa désertion [8].

Le calcul du roi germanique est trompé parce qu'en face du métropolitain de Sens se dresse l'archevêque de Reims qui met au service de Charles son irrésistible ascendant. Hincmar écrit au roi germain une lettre très

1. Cf. SCHRŒRS, *Hinkmar*, 79.

2. La lettre synodale du concile de Savonnières l'accuse d'avoir demandé ces faveurs (MANSI, XV, 530).

3. *Ibid.*: « consueta ecclesiæ vestræ privaveritis militia quam *supplex* ipse a vobis poposcerat. » Charles le Chauve se fait *suppliant* auprès d'un archevêque pour obtenir son concours. Remarquez que l'épitre est rédigée en présence de Charles après lecture de sa plainte.

4. *Libellus proclamationis Karoli adversus Wenilonem*, 5 (BORETIUS-KRAUSE, *Capit.*, II, 452).

5. *Lettre du concile de Savonnières* (MANSI, XV, 530).

6. *Ibid.*: « tractabatur ut episcopi a se deficerent et ad dominationem Hludowici transirent. »

7. *Libell. proclam. Karoli* : « Wenilo in eo consilio et tractatu fuit, ut episcopi qui mihi fidei promissæ debitores erant... deficerent» (BORETIUS-KRAUSE, *Capit.*, II, 452).

8. Wénilon semble avoir été pendant les premières années du règne de Charles le Chauve le prélat le plus considérable du royaume. Il paraît avoir hérité de la prééminence dont jouissait Ebbon de Reims avant sa disgrâce. C'est lui qui procède au sacre de Charles (*Lettre du concile de Savonnières*, MANSI, XV, 530), qui souscrit le premier aux conciles (*conc. de Beauvais*, BORETIUS-KRAUSE, II, 387). Cf. BOURGEOIS, *Le capitulaire de Kiersy-sur-Oise*, 114. Peut-être le crédit naissant du nouvel archevêque de Reims le rejette-t-il du côté des adversaires de Charles le Chauve (Cf. CALMETTE, *La diplomatie carolingienne*, 48).

ferme pour le dissuader de sa détestable entreprise [1]. Il décide un groupe d'évêques des provinces de Reims et de Rouen réunis à Quierzy à adresser avec lui à Louis une lettre très ferme, qu'il se charge de rédiger lui-même [2] et qui montre à l'envahisseur que l'épiscopat du royaume de Charles, dirigé par l'archevêque de Reims, est résolu à rester fidèle à son souverain [3].

En vain Louis s'est fait flatteur et souple vis-à-vis de l'intraitable archevêque. Il a commencé par lui donner une marque de confiance en invitant les évêques à tenir un concile à Reims [4]. Les évêques ont répondu, dociles aux suggestions d'Hincmar, qu'il ne leur était pas possible de s'y rendre ; l'archevêque a écrit par deux fois à Louis pour le dissuader de venir à Reims [5]; néanmoins le roi germanique s'y transporte dans l'espoir de gagner à sa cause ce redoutable adversaire. Hincmar, loin de répondre à ces avances, expose à ses suffragants combien elles sont inconvenantes [6].

Les évêques du royaume de Charles se sont rangés derrière l'archevêque de Reims et il n'est pas douteux qu'en cette crise leur fidélité n'ait sauvé le roi trahi par la plupart des grands laïques [7]. Wénilon n'a procuré à Louis l'adhésion d'aucun autre évêque. Hincmar a entraîné l'épiscopat grâce à son crédit personnel, mais il agit

1. Citée par FLODOARD, *Hist. Rem. Eccl.*, III, 20 (*Script.*, XIII, 511 ; SCHRŒRS, *Reg.* 115).

2. FLODOARD, III, 20 (*Script.*, XIII, 511). Cf. BORETIUS-KRAUSE, *Capit.*, II, 428.

3. *Lettre du concile de Quierzy* (BORETIUS-KRAUSE, II, 428). Cf. CALMETTE, *La diplomatie carolingienne*, 56 et suiv.

4. *Ibid.*

5. *Lettres à Louis*, résumées par FLODOARD, III, 20 (*Script.*, XIII, 511 ; *Reg.* 120).

6. *Lettres à Thierry de Cambrai* : « de adventu Hludowici Transrhenensis, quia Remis venerit et quid egerit, quidve sibi præceperit ». FLODOARD, III, 21 (*Script.*, XIII, 518 ; *Reg.* 121); *à Rothad de Soissons* : « pro mandatis Hludowici et firmitate ab eo quæsita quæ sacerdotio non congruebat ». FLODOARD, III, 21 (p. 517; *Reg.* 119).

7. Cf. CALMETTE, *op. cit.*, 47.

surtout à la faveur de son autorité métropolitaine. Elle lui a permis de refuser sa métropole à Louis qui projetait d'y tenir une assemblée d'évêques. L'archevêque propose à ses suffragants sa conduite en exemple, leur explique soigneusement ses actes, s'autorise de leur adhésion; quand il écrit à Louis il se fait vraisemblablement leur interprète. Les avances du roi de Germanie n'ont pas été faites au seul Hincmar, elles sont allées aussi et surtout à l'archevêque de Sens, au métropolitain de la province qui est le cœur du royaume de Charles. L'envahisseur a cru pouvoir, grâce à la complicité de Wénilon, neutraliser l'opposition d'Hincmar. C'est aux deux métropolitains les plus considérables du royaume de Charles que le roi germanique s'adresse pour agir sur l'épiscopat.

S'il est malaisé cette fois de distinguer dans leur exercice l'autorité qui s'attache au siège métropolitain de Reims et l'influence qu'une supériorité personnelle reconnue accorde à Hincmar, nous saisissons mieux dans une autre occasion l'action du métropolitain. Louis III de Germanie envahit, en janvier 880, la France occidentale gouvernée par deux enfants. Dès son entrée dans le royaume, il prie Hincmar de se rendre près de lui [1]. Il invite l'archevêque à lui donner ses avis pour le gouvernement du royaume et à donner l'ordre à ses suffragants de venir trouver le roi avec lui à Attigny [2]. Dans la correspondance de l'archevêque, Flodoard a retrouvé deux lettres adressées à Hétilon de Noyon. Le métropolitain rappelle, dans la première, à son suffragant, qu'il a le devoir d'être fidèle aux deux jeunes rois et de leur prêter assistance; il lui expose, dans l'autre, pourquoi lui-même n'ira pas à Attigny [3]. C'est le métropolitain que Louis charge de lui

1. HINCMAR, *Lettre à Hétilon*, résumée par FLODOARD, III, 23 (*Script.*, XIII, 534; *Reg.* 487); *à Arnaud de Toul* (*ibid.*, p. 533; *Reg.* 488).

2. *Lettre à Hugues l'abbé*, FLODOARD, III, 24 (p. 537; *Reg.* 485).

3. *Hist. Rem. Eccl.*, III, 23 (p. 534; *Reg.* 485, 487). Dans la seconde lettre, l'archevêque déclare qu'il n'ira pas à Attigny parce qu'il est malade. Il est vraisemblable qu'il a été heureux de saisir ce prétexte péremptoire,

amener les évêques de la province de Reims ; c'est l'archevêque qui prémunit ses suffragants contre la tentation de trahir leurs princes. Dans l'histoire des compétitions des rois carolingiens, c'est une règle qu'il faut s'assurer d'abord des métropoles et gagner à sa cause les archevêques.

Elle se dégage avec plus de précision encore des évènements qui suivent la mort de Lothaire II. Il se trouve précisément qu'en 869 les sièges de deux métropoles de la Lotharingie, Trèves et Cologne, sont vacants depuis six ans déjà [1]. Aussitôt que le bruit s'est répandu de la mort foudroyante du prince à Plaisance, c'est entre Charles et Louis lutte de vitesse à placer sur les sièges métropolitains de la Lorraine des hommes dont la fidélité leur soit acquise.

La maladie du roi de Germanie donne d'abord l'avantage à Charles [2]. Il est allé en hâte se faire sacrer à Metz. A l'heure où Charles le Chauve est devenu roi légitime de Lorraine par l'onction des évêques, Louis le Germanique n'a même pas encore paru sur le Rhin. Tandis que Charles a pris possession déjà de Verdun et de Metz, des villes lorraines les plus proches de son royaume, Louis ne s'est

mais qu'à son défaut il n'aurait pas manqué d'autres arguments plausibles. (Cf. SCHRŒRS, p. 430. A Arnaud de Toul qui lui demande conseil au sujet de l'arrivée de Louis, il répond en effet « quid ipse eidem regi eum ad se venire jubenti remandasset » (FLODOARD, III, 23; *Reg.* 488). S'il propose son exemple à Arnaud qui est bien portant et à Hétilon, c'est que d'autres raisons que la maladie l'empêchent encore d'obéir et qu'il conseille aux évêques d'avoir recours à des moyens dilatoires. Les trop sèches analyses de Flodoard nous permettent de supposer pourtant que la correspondance de ce malade fut en janvier 880 très active et desservait le plus possible la cause du roi germain.

1. Nicolas Ier a déposé en 863 les deux archevêques, Gunther et Theutgaud, complices de Lothaire dans l'affaire du divorce (*Ann. Bertin.*, 863, p. 63 et suiv.) et a pris soin d'empêcher le roi de leur donner pour successeurs d'autres prélats complaisants (JAFFÉ, 2753, 2878). Hadrien II, qui a accordé à Gunther la communion laïque, a promis d'instruire à nouveau son affaire (MIGNE, CXXII, 1304). La question est donc pendante pour le siège de Cologne. Le mort de Theutgaud en 868 ou 869 a simplifié la situation pour Trèves (Cf. PARISOT, *Le royaume de Lorraine*, 357).

2. Cf. PARISOT, *Le royaume de Lorraine*, 342.

nanti encore d'aucun gage. Cologne, quoique très voisine du royaume germain, attend encore un maître. L'archevêque déposé par Nicolas est rentré dans sa ville épiscopale [1]. Chasser Gunther et installer sur son siège un partisan du roi Charles, c'est lui assurer la possession de la métropole ecclésiastique des régions lorraines qui confinent au royaume de Louis, de la portion de l'héritage que celui-ci peut le plus aisément disputer à son frère et qu'il importe par conséquent de saisir au plus vite.

L'entreprise était malaisée. Dans sa marche sur Metz, Charles avait reçu dans sa recommandation tous les suffragants de Trèves [2]. Il pourra faire légitimement sacrer par eux l'archevêque qu'il destine à cette métropole. Parmi les évêques de la province de Cologne au contraire, un seul, l'évêque de Liège, Francon, est venu lui apporter son hommage [3]. L'évêque d'Utrecht tient pour Louis le Germanique [4]. Les autres, depuis la convention de Verdun, sont sujets de Louis [5]. Charles s'efforcera, en dépit des règles, de retirer de cette adhésion unique, le même profit que lui procure l'empressement de tous les évêques de la province de Trèves. Sur l'ordre du roi, Francon donne dans le palais d'Aix à l'abbé de Saint-Omer, Hilduin, l'ordination sacerdotale et part avec lui pour Cologne afin de le consacrer évêque en cette ville [6].

1. *Annales Xantenses*, 870 (*Script.*, II, 234). Gunther est rentré dans Cologne en invoquant sans doute les promesses d'Hadrien II. Cf. PARISOT, *Le royaume de Lorraine*, 357.

2. Hatton, évêque de Verdun, Arnaud de Toul, Advence de Metz (*Ann. Bertin.*, 869, p. 101).

3. *Ibid.*

4. Le sacre de Willibert, en effet, a été célébré en présence des quatre autres suffragants de la province de Cologne. L'évêque d'Utrecht signe avec les évêques de Louis le Germanique la lettre adressée au pape en faveur de Willibert. (FLOSS, *Papstwahl*, Urkunden, 66, cité par PARISOT, 360).

5. Cf. plus haut, p. 266.

6. RÉGINON, *Chronicon*, 869 (*Script.*, I, 581); *Ann. Xantenses*, 871 (II, 234).

Mais Louis est arrivé à Francfort (2 février) [1]. Les premiers regards du roi de Germanie sont pour la métropole lorraine menacée. L'archevêque de Mayence est secrètement dirigé par lui vers Cologne pour prévenir l'ordination d'Hilduin [2]. De même qu'Hincmar est intervenu au couronnement de Metz [3] et interviendra encore dans les affaires de la province de Trèves, parce qu'elle est *sœur* et *comprovinciale* de la sienne, de même l'archevêque de Mayence va porter secours à une province sœur [4], menacée par les intrigues du roi de l'ouest. Pour mieux combattre la candidature d'Hilduin, il annoncera au peuple de Cologne qu'il vient consacrer le clerc de cette Eglise qui aura été librement élu [5]. Liutbert convoque en hâte les évêques de la province de Cologne qui favorisent Louis le Germanique [6]. En face de l'évêque de Liège, dévoué aux intérêts de Charles, il met en ligne avec l'évêque d'Utrecht les trois suffragants de la rive droite, sujets de Louis et zélés pour la cause de leur maître [7]. Se rendre à Cologne, c'est s'exposer aux embûches de Charles. L'archevêque, sans traverser le Rhin, attire près de lui, à Deutz, les principaux membres du clergé et du peuple. Son voyage, leur dit-il, a pour seul objet de consacrer l'évêque de leur choix; le voici prêt à lui imposer les mains. Les délégués s'excusent: Hilduin est déjà leur évêque, ils lui ont juré fidélité. L'archevêque leur fait entendre que Louis n'est plus qu'à

1. *Ann. Fuld.*, 870 (*Script.*, I, 382).
2. RÉGINON, 869 (I, 581).
3. *Ann. Bertin.*, 869 (p. 103).
4. La province de Cologne et celle de Mayence sont les deux anciennes provinces de Germanie, comme celles de Reims et de Trèves sont les anciennes provinces de Belgique. Cf. *Notitia*, dans les *Auctores antiquissimi*, IX, 592 et 595.
5. RÉGINON, 869 (*Script.*, I, 582).
6. *Ann. Xant.*, 871 (*Script.*, II, 234); *Ann. Fuld.*, 870 (*Script.*, I, 382).
7. Ces évêques ont écrit en 870 à Hadrien en faveur de Willibert. Cf. DÜMMLER, *Geschichte des ostfränkischen Reiches*, II, 304. Les *Annales de Xanten* 871 (*Script.*, II, 234) opposent manifestement le choix fait d'Hilduin « cum uno tantummodo episcopo Leodiæ » à l'élection de Willibert dirigée par Liutbert « cum omnibus suffraganeis episcopis Coloniæ. »

trois jours de marche. A son arrivée il leur désignera un évêque et ne leur demandera plus leur agrément [1]. Appuyée par les rumeurs qui se répandent déjà, que le vide se fait autour de Charles, que Francfort voit affluer les fidèles du roi défunt [2], la menace produit l'effet attendu. Willibert est désigné sur-le-champ. Liutbert vient le sacrer dans l'église métropolitaine [3]. En sa faveur, Gunther se démet de ses propres prétentions [4].

C'est un échec grave pour Charles qui, à la première nouvelle apportée par l'évêque dépossédé, accourt à Cologne. Déjà Willibert et les siens ont repassé le Rhin. Charles ne trouve personne sur qui puisse s'exercer sa vindicte [5]. Le roi de Germanie s'est enfin mis en mouvement. Charles se retire vers Aix [6], puis se rend directement à Compiègne avant le 26 mars [7] abandonnant le pays à Louis [8].

Charles du moins a réussi à donner à la province de Trèves un archevêque à sa dévotion. L'adhésion de tous les suffragants de cette métropole lui rendait l'entreprise aisée. Il a fait choix de Bertulf, parent d'Advence de Metz [9], l'évêque qui s'est le plus compromis en faveur du nouveau roi [10]. Pour affermir sans doute la situation d'un archevêque

1. RÉGINON, 869 (*Script.*, I, 582).
2. *Ann. Fuld.* (*Script.*, I, 382).
3. RÉGINON (*Script.*, I, 582) ; *Ann. Fuld.* (p. 382).
4. *Lettre de Gunther*, dans FLOSS, p. 69, citée par DÜMMLER, II, 307.
5. RÉGINON, 869 (*Script.*, I, 582).
6. *Loc. cit.* et *Ann. Bertin.*. 870 (éd. in us. schol., 108).
7. *Ann. Bertin.*, 870 (p. 109).
8. La lutte se poursuivra encore autour du siège de Cologne entre les deux princes, même après le traité de Meerssen. Charles réussira à faire attendre à Willibert pendant quatre ans le pallium, en dépit des instances de Louis auprès du pape. (Cf. PARISOT, p. 361). En 873, Jean VIII écrit à Willibert qu'il ne peut lui envoyer le pallium « quia... provectionis tuæ primordia valde reprehensibilia referuntur » (*Collectio britannica epistolarum Joh. VIII*, 29, *Neues Archiv*, V, 306). Le pallium ne lui est envoyé que l'année suivante (JAFFÉ, 2988).
9. RÉGINON, 869 (*Script.*, I, 581).
10. Advence parle le premier à l'assemblée de Metz et proclame que Charles est le roi légitime (*Ann. Bertin.*, éd. in us. schol., 102).

dont la ville épiscopale est disputée par deux rois, Charles a jugé nécessaire d'engager dans l'affaire tous les métropolitains de son royaume. Bertulf a été sacré par Advence de Metz [1], mais avec l'assistance d'évêques suffragants de l'archevêque de Reims désignés par Hincmar [2]. Celui-ci a pris même soin d'envoyer à Advence un petit traité qui décrit les rites spéciaux du sacre d'un métropolitain, afin qu'aucun moyen de nullité ne puisse être invoqué contre l'acte accompli [3]. Tous les autres archevêques ont approuvé avec lui l'ordination et assument la responsabilité de l'entreprise [4]. Si Bertulf n'est pas légitimement archevêque, ils déclarent qu'ils ne le sont pas eux-mêmes [5].

Le roi de Germanie avait réussi à expulser du siège de Cologne un partisan de son rival. Ce succès l'invita à reprendre le jeu à Trèves. Il suscite en la personne de Walton, moine d'une abbaye de ce diocèse, un compétiteur à Bertulf [6]. Pour seconder l'entreprise, il ne fallait plus compter sur les suffragants de la province qui ont ordonné

1. FLODOARD, III, 21 (*Script.*, XIII, 516).

2. Hincmar de Laon, Eudes de Beauvais et Jean de Cambrai (FLODOARD, III, 21, p. 516). Hatton de Verdun est mort le 1er janvier 870 (*Gesta episc. Virdun.*, 18, *Script.*, IV, 45). MABILLON (*Ann. Benedict.*, III, 145), qui n'a pas remarqué la mort de l'évêque de Verdun, s'étonne à tort de l'affirmation d'Hincmar (*Lettre à Louis*, citée par FLODOARD, III, 20, p. 512), que les évêques de la province de Trèves (Metz, Toul, Verdun) ne sont pas assez nombreux pour procéder au sacre.

3. FLODOARD, III, 21 (*Script.*, XIII, 516). Le texte de la lettre est dans les œuvres d'Hincmar (MIGNE, CXXVI, 186).

4. *Lettre des archevêques à Louis*, citée par FLODOARD, III, 20 : « cui Ecclesiæ omnes nos, quorum nomina præscripta in capite hujus epistolæ legit gloria vestra, unanimi voto atque consensu.... regulariter pontificem ordinavimus. » (*Script.*, XIII, 511). Hincmar l'a rédigée au nom des archevêques du royaume de Charles. Parmi les signataires se trouvent, avec les archevêques de Sens et de Tours, ceux de Besançon, Lyon et Vienne. La lettre a été écrite après l'accord qui les rattache au royaume de Charles. Toutefois, elle semble indiquer qu'ils ont prêté leur appui moral à l'ordination de Bertulf (Cf. PARISOT, 364). Ces archevêques se sont peut-être prononcés dès le début en faveur de Charles.

5. *Ibid.*: « Si ipse non est episcopus, nec nos debemus nominari episcopi » (p. 512).

6. HINCMAR, *Lettre à Louis*, citée par FLODOARD, III, 20 (*Script.*, XIII, 512).

Bertulf suivant les formes canoniques ; ce n'est pas à l'archevêque de Mayence, mais à celui de Reims que les traditions de l'Eglise de Trèves veulent qu'assistance soit demandée. Advence de Metz prend en effet la défense de son archevêque auprès du pape [1] et Hincmar, au nom de tous les archevêques des Gaules, déclare hardiment à Louis que du vivant de Bertulf il n'y aura pas d'autre archevêque à Trèves [2]. La tentative du roi germanique resta sans succès. Elle témoigne qu'un roi, quand il a mis la main sur une métropole, estime que le meilleur moyen d'assurer sa conquête est d'en confier la garde à un archevêque à sa dévotion.

Le partage de 870 consacre ce que des intrigues ecclésiastiques plus que les armes ont rapporté à chacun des rivaux. Cologne [3] et Trèves [4] restent à Louis; Charles garde Liège,

1. Une lettre d'Hincmar, analysée par FLODOARD (III, 23, p. 528; *Reg.* 317), nous apprend qu'Advence a défendu à Rome la cause de Bertulf. Une autre lettre d'Hincmar nous apprend que les envoyés d'Advence sont revenus porteurs du pallium (*Reg.* 319). Il est remarquable qu'Advence de Metz d'une part, les suffragants de Cologne de l'autre, à l'exception de Francon de Liège, soutiennent auprès du pape l'archevêque qu'ils ont contribué à établir. Les difficultés faites par Hadrien II et Jean VIII de reconnaître les deux archevêques peuvent s'expliquer par le peu de régularité de leur promotion qui n'a pas été précédée d'une véritable et libre élection. Il ne faut pas oublier non plus que le pape a interdit aux deux frères de pénétrer dans l'héritage dû à Louis II. (Cf. DÜMMLER, II, 287; PARISOT, 354). L'empereur ne s'est pas résigné à la perte de ce royaume et pèse sur les pontifes afin de laisser en suspens la légitimité des archevêques que son premier soin serait sans doute de remplacer par des hommes sûrs, s'il parvenait jamais à reconquérir ce qui lui revient de droit.

2. HINCMAR, *Lettre à Louis*, citée par FLODOARD, III, 20 : « quamdiu iste frater noster Bertulfus a nobis in Treverensi Ecclesia ordinatus episcopus..... vixerit, alter in eadem Ecclesia ordinatus episcopus non erit » (*Script.*, XIII, 512).

3. La fidélité de Willibert à Louis et à sa maison est l'une des causes de l'échec de l'invasion de Charles le Chauve après la mort de Louis. L'archevêque a supplié Charles de renoncer à son projet (*Ann. Fuld.*, 876) : « cæteris trepidantibus eum constanter adiit » (*Script.*, I, 390), et sur son refus a expédié un messager à Louis III de Germanie, pour lui dévoiler les projets de Charles (*ibid.*).

4. Il n'est pas certain que Trèves ait jamais été occupée par Charles et que le sacre de Bertulf ait eu lieu dans sa ville épiscopale. On soupçonne le contraire, car aucune mention n'est faite que le clergé et le peuple de

Toul et Verdun [1]. Représenter les efforts qu'ils font pour établir un homme à eux sur les deux sièges métropolitains vacants de la Lotharingie, c'est retracer l'histoire des contestations et des luttes auxquelles donne lieu l'ouverture d'une succession royale à l'époque carolingienne. Corrompre les métropolitains de la région envahie est le premier soin d'un conquérant : le siège est-il vacant, les compétiteurs ont la confiance que la province leur restera s'ils réussissent à lui imposer un archevêque.

Lorsqu'il s'agit de pourvoir à un siège métropolitain de leurs Etats, les rois apportent une circonspection extrême à faire un choix qu'ils n'aient pas plus tard à déplorer. La métropole de Bourges, poste très considérable qui surveille l'inconstante Aquitaine, ne peut être confiée qu'à un homme actif et dévoué [2]. En 866, cette Eglise devenue vacante est donnée à Wulfad, précepteur d'un des fils du roi. C'est grâce à la faveur royale que Wulfad ordonné par Ebbon et déposé par Hincmar vient d'être rétabli. Pour disculper son favori et le faire accepter comme archevêque par le pape Nicolas Ier et par l'épiscopat [3], Charles le Chauve n'hésite pas à rappeler de vieux souvenirs qu'Hincmar voudrait à tout prix effacer, à oublier ses

Trèves aient élu Bertulf, argument que les défenseurs du candidat de Charles n'eussent pas manqué d'invoquer. Walton avait certainement pris possession d'une partie du diocèse de Trèves. C'est ce qui explique que Trèves soit restée à Louis, quoique Bertulf, canoniquement consacré par les suffragants de cette métropole, n'ait pu être dépossédé de son siège. Cf. PARISOT, *Le royaume de Lorraine*, 363, 364.

1. Partage de Meerssen, 870 (BORETIUS-KRAUSE, II, 193). Cf. PARISOT, 369 et suiv. Charles renonce à Metz « par amour de la paix » (p. 371, n. 2).

2. *Lettre du roi Charles à Nicolas Ier* : « ubi maxima necessitas regni nostri imminet » (MANSI, XV, 709) ; « ipsa ecclesia sapienti et strenuo virilique pastore indiget propter quorumdam levitatem morum et inconstantiam ipsius gentis » (*ibid.*, col. 708). Le roi fait valoir que son fils, à qui il vient de confier l'Aquitaine est jeune et débile et que ce faible souverain a besoin d'un soutien. Cf. FERDINAND LOT, *Une année du règne de Charles le Chauve* (866), *Moyen âge*, 1902, p. 410 et suiv.

3. Nicolas Ier répond aux instances de Charles qu'avant d'établir Wulfad à Bourges, il faut que le synode se soit prononcé sur la régularité de son ordination par Ebbon (MIGNE, CXIX, 977-978).

de Reims d'un archevêque dévoué
rles [1].
e inquiet et jaloux. On ne pensait
bon qui avait encouru la disgrâce
. Lothaire, par ressentiment contre
pourtant à intriguer en faveur
le sacre d'Hincmar fait parvenir au
contre l'élection du nouvel arche-
nt d'avoir pu donner sa mesure,
outrance par l'ennemi de son sou-
métropolitain à Reims. C'est que
métropole garde les portes du
qu'il lui appartient d'en fermer ou
envahisseurs ? L'archevêque, à qui
principal, est celui dont la métro-
de la frontière et de l'ennemi [3].
extrémité opposée du royaume de
Mayence et les évêchés de Spire
nt la ligne du Rhin qui marque
royaume germanique, pénètrent
Lotharingie. Louis le Germanique
homme sûr cette métropole, poste
e même soin que son frère Charles

ui ne doit son siége qu'à la brigue et à la
ins lorrains, MANSI, XV, 645).
noccupé depuis 835. Ebbon est rentré à
premiers succès de Lothaire, mais il a fui
'offensive au printemps de 841. Le concile
ite Charles à donner un évêque à Reims
385). C'est seulement en 845 que le roi
le pour examiner les moyens de mettre fin
(*Épître du synode de Troyes*, MANSI, XV,
décide l'élévation d'Hincmar (Cf. SCHRŒRS,
s partisans d'Ebbon et les doutes qui, dans
vés au sujet de la légitimité de sa déposition
nce.
las (MIGNE, CXXVI, 82). Cf. notre article,
ire (*R. des Questions hist.*, 1905, t. LXXVIII,

74 et suiv.

la mission de réconcilier avec le roi son fils coupable [1]. Ce n'est pas seulement de ses affaires domestiques ou des intérêts de l'Eglise que l'entretenait le monarque, il lui confiait même le soin de convoquer l'armée [2]. L'archevêque réunissait au nom du roi les évêques et les comtes, leur envoyait ses instructions [3]. Il s'acquittait auprès de Lothaire et de Louis le Germanique de missions destinées à rétablir entre les frères la concorde [4]. Hincmar domine et conduit l'histoire de son temps [5].

Cette maîtrise que lui reconnurent les rois, les évêques et les grands, est due pour une large part au caractère et aux talents d'Hincmar. Mais il est simplement l'homme qu'il faut à la place qu'appelle son mérite. Un archevêque de Reims pouvait et devait prétendre au grand rôle qu'Hincmar a si bien rempli. Avant lui Ebbon exerce une influence considérable [6]. Le successeur d'Hincmar, Foulques, prendra lui aussi une grande part aux affaires politiques de son temps [7]. Charles le Chauve avait compris quelle force lui apporterait un homme bien doué et de science supérieure parvenu à la haute situation d'archevêque de Reims. Aussi c'est dans l'abbaye de Saint-Denis, au foyer de la science monastique et des sentiments du plus pur loyalisme, qu'il va chercher, en la personne d'un simple moine, élève d'Hilduin, le successeur d'Ebbon [8].

1. *Lettre à Nicolas* (MIGNE, CXXVI, 28).

2. FLODOARD, III, 18 : « Hincmaro rex idem non solum de rebus ecclesiasticis sed et de populo in hostem convocando ut ipse hoc ageret mandare solebat. » (*Script*, XIII., 509).

3. *Ibid.* : « ipse accepto regis mandato tam episcopos quam comites convocare solitus erat. » Le roi Charles lui a mandé « ut convocaret episcopos regni ac laicos.... Qua de re..... comitibus scripsit, quærens ab eis, imo consilium dans quid super hac re foret illis agendum. » (p. 508).

4. *Lettre à Charles le Chauve, De missatico suo* (FLODOARD, III, 18, *Script.*, XIII, 509).

5. DÜMMLER (*op. cit.*, II, 87) voit en lui « die Seele der westfrænkischen Politik. »

6. Cf. FLODOARD, II, 19 (*Script.*, XIII, 467 et suiv.).

7. Cf. SCHRŒRS, *Hinkmar*, 379.

8. Cf. SCHRŒRS, 21 et 38. Hincmar est représenté par ses ennemis

Avoir pourvu le siège de Reims d'un archevêque dévoué est un succès pour Charles [1].

Lothaire s'en montre inquiet et jaloux. On ne pensait plus guère alors à Ebbon qui avait encouru la disgrâce de l'empereur lui-même. Lothaire, par ressentiment contre Charles, recommence pourtant à intriguer en faveur d'Ebbon et un an après le sacre d'Hincmar fait parvenir au pape des réclamations contre l'élection du nouvel archevêque de Reims [2]. Avant d'avoir pu donner sa mesure, celui-ci est combattu à outrance par l'ennemi de son souverain, parce qu'il est métropolitain à Reims. C'est que l'archevêque de cette métropole garde les portes du royaume de Charles et qu'il lui appartient d'en fermer ou d'en ouvrir l'entrée aux envahisseurs ? L'archevêque, à qui revient le rôle politique principal, est celui dont la métropole est la plus proche de la frontière et de l'ennemi [3].

Regardez en effet à l'extrémité opposée du royaume de Lothaire. Le diocèse de Mayence et les évêchés de Spire et de Worms, débordant la ligne du Rhin qui marque ailleurs la frontière du royaume germanique, pénètrent comme un coin dans la Lotharingie. Louis le Germanique apporte à confier à un homme sûr cette métropole, poste de veille et de combat, le même soin que son frère Charles

comme une créature du roi, qui ne doit son siège qu'à la brigue et à la faveur (*Lettre des métropolitains lorrains*, MANSI, XV, 645).

1. Le siège de Reims est inoccupé depuis 835. Ebbon est rentré à Reims en 840 à la faveur des premiers succès de Lothaire, mais il a fui aussitôt que Charles a repris l'offensive au printemps de 841. Le concile de Ver, en décembre 844, invite Charles à donner un évêque à Reims (BORETIUS-KRAUSE, *Capit.*, II, 385). C'est seulement en 845 que le roi convoque à Beauvais un concile pour examiner les moyens de mettre fin à la longue vacance du siège (*Épître du synode de Troyes*, MANSI, XV, 845). C'est cette assemblée qui décide l'élévation d'Hincmar (Cf. SCHRŒRS, *Hinkmar*, 38). Les menées des partisans d'Ebbon et les doutes qui, dans beaucoup d'esprits, se sont élevés au sujet de la légitimité de sa déposition ont fait durer dix ans la vacance.

2. HINCMAR, *Lettre à Nicolas* (MIGNE, CXXVI, 82). Cf. notre article, *Hincmar et l'empereur Lothaire* (*R. des Questions hist.*, 1905, t. LXXVIII, 11 et suiv.).

3. Cf. plus haut, p. 270, 274 et suiv.

à pourvoir le siège de Reims d'un archevêque énergique et fidèle. Le fils de Pépin d'Aquitaine, Charles, échappé du monastère de Corbie où l'avait enfermé Charles le Chauve s'est réfugié auprès du roi de Germanie. Sur ces entrefaites le siège de Mayence devient vacant : c'est l'ennemi juré de Charles le Chauve qui en est pourvu [1]. « La volonté du roi et de ses conseillers en a décidé ainsi, rapporte l'annaliste, plus que l'élection du peuple » [2]. Mayence est considérée comme la métropole de toute la Germanie [3]. L'évêque de cette importante cité occupe dans le royaume germain la haute situation qui est faite à l'archevêque de Reims dans les États de Charles. Liutbert de Mayence, à la fois archevêque, diplomate et soldat, a rendu les plus grands services à Louis le Germanique et à ses fils. Cet archevêque ne convoque pas seulement le ban royal comme Hincmar, il commande lui-même contre les Sorabes [4] et les Normands [5]. Une course à main armée en Bohême est faite sous sa direction [6]. Comme l'archevêque de Reims, il est médiateur entre le roi et ses fils révoltés [7]. En 870, quand son souverain et Charles le Chauve se disputent la Lotharingie, Liutbert est le chef de l'ambassade qui va discuter à Aix les conditions de

1. *Annales Fuldenses*, 856 (*Script.*, I, 370).

2. *Ibid.* : « magis ex voluntate regis et consiliariorum ejus quam ex consensu et electione cleri et populi. » Suivant une leçon donnée par quelques manuscrits, on a eu au contraire égard à l'élection du clergé autant qu'à la volonté du roi. Mais que peut, au IXe siècle, au regard de la volonté du roi, l'élection du clergé et du peuple ? Les deux leçons signifient à peu près la même chose.

3. *Ann. Fuld.*, 852 : « habita est synodus..... in civitate Mogontia, *metropoli Germaniæ*, præsidente Rhabano. » (*Script.*, I, 364). Tous les évêques de la Francia Orientalis, de la Bavière et de la Saxe y sont présents.

4. *Ann. Fuld.*, 874 (p. 387).

5. *Ann. Fuld.*, 883-5 (p. 398, 401).

6. *Ibid.*, 872 : « in hac expeditione Liutbertus archiepiscopus primatum tenuit (p. 385).

7. *Ibid.*, 866 : « Hludowicus, mediante Liutperto archiepiscopo.... patri suo reconciliatur » (p. 379).

l'accord [1]. Hincmar a fait sacrer l'archevêque de Trèves en exécution des ordres du roi Charles; Liutbert est chargé par Louis de mettre la métropole de Cologne en sa possession [2]. En 865, à Tusey, Louis prend pour témoin de ses engagements Hincmar de Reims, Charles choisit Liutbert de Mayence; les deux archevêques rappelleront les rois frères à l'observation de la parole donnée [3].

Reims, Mayence sont les bastions avancés des deux royaumes [4]. Leurs archevêques font le guet et de ces métropoles partent les coups de main dirigés sur les États intermédiaires. Hardiment, nous l'avons vu, les deux archevêques arrachent des dépouilles de Lothaire II ce qui convient le mieux à leur maître [5]. Parmi les métropolitains d'un royaume le premier rang revient nécessairement à l'archevêque de la métropole frontière, puisque c'est à lui de porter et de parer les premiers coups.

III

Les progrès du pouvoir métropolitain, les avantages que les rois retirent de l'influence exercée par les archevêques ont assigné à ces derniers un rôle dans les tentatives séparatistes qui se produisent au IXe siècle, dans la fondation des royaumes qui n'ont pas pour origine le partage

1. *Pactiones Aquenses* (BORETIUS-KRAUSE, *Capit.*, II, 192). RÉGINON attribue à tort à Liutbert le langage menaçant qui fut tenu par une ambassade antérieure à la convention d'Aix (Cf. PARISOT, *Le royaume de Lorraine*, 366, n. 3).

2. Cf. plus haut, p. 280-3.

3. *Ann. Fuld.*, 864 (*Script.*, I, 378).

4. Dans le royaume de Provence, l'archevêque de Lyon jouit lui aussi d'une influence particulière (Cf. POUPARDIN, *Le royaume de Provence*, 14, n. 5). Lyon est également une cité frontière et comme les archevêques de Reims et de Mayence, le métropolitain de Lyon, depuis le partage de Verdun, a des suffragants dans un royaume étranger.

5. Cf. p. 270-2, 280-3.

d'une succession royale, mais une usurpation. Chaque fois qu'on a distribué en lots l'empire et les royaumes carolingiens, les provinces ecclésiastiques ont été morcelées au gré des convenances des rois partageant. Il s'est produit aussi au cours du IXe siècle des faits d'un caractère strictement opposé. Des royaumes apparaissent à la faveur d'un groupement de diocèses autour d'une nouvelle métropole ou sous l'attraction combinée de plusieurs métropoles acquises à un usurpateur.

En s'affranchissant de l'autorité du roi des Francs, Noménoé soustrait ses évêques à celle du métropolitain de Tours [1]. Le roi des Bretons commandera aux évêques directement ou par l'intermédiaire de l'évêque de Dol devenu archevêque de ses États. Les évêques d'un royaume indépendant ne peuvent être soumis à la surveillance effective d'un métropolitain sujet d'un autre roi. Noménoé en a conclu que créant un royaume, il est en droit d'instituer une métropole. D'autre part, il ne peut être roi qu'à condition d'ériger en Bretagne une métropole, car l'usage veut qu'un roi ne soit oint que par un archevêque [2]. C'est à la suite en effet de ses réformes ecclésiastiques et après avoir établi un archevêque à Dol, que dans cette même cité, Noménoé s'est fait sacrer roi [3].

Sous une autre forme, l'institution métropolitaine est au service d'une autre usurpation. En 879, Boson est devenu roi de Provence par l'élection des évêques [4]. Six archevêques, les métropolitains de Vienne, de Besançon, de Lyon, de Tarantaise, d'Aix et d'Arles [5], assistés de vingt-et-un suffragants, l'ont sacré et couronné [6]. Désormais,

1. Cf. plus haut, p. 198.
2. Cf. plus haut, p. 274, n. 1.
3. *Chronicon Namnetense*, XI (éd. MERLET, 39).
4. Cf. POUPARDIN, *Le royaume de Provence*, 97.
5. *Concilium Mantalense*, souscription des évêques (BORETIUS-KRAUSE, *Capit.*, II, 369).
6. *Ann. Bertin.*, 879 (éd. in us. schol., 150). RÉGINON (*Script.*, I, 590) fait sacrer Boson *Lugdunum ingressus* par l'archevêque de Lyon,

Boson disposera de l'autorité qu'exercent ces archevêques sur les sièges épiscopaux de leur province pour n'y laisser monter que des hommes sûrs qui travailleront pour lui.

En 880, le siège de Langres est vacant. De la province de Lyon c'est le seul diocèse qui n'appartienne pas au

Aurélien. Le texte de Réginon semble bien indiquer que le sacre a été célébré à Lyon. Le procès-verbal de l'assemblée de Mantaille (BORETIUS-KRAUSE, II, 368) ne mentionne que l'élection et ne dit rien du sacre. Il y aurait donc eu deux assemblées : à Mantaille Boson aurait été élu, à Lyon il aurait été sacré. — M. POUPARDIN (*op. cit.*, 112, n. 8) propose d'interpréter *subtilement* le passage *Lugdunum ingressus* par *étendant son autorité injustement sur Lyon*. A ce compte, on pourrait conclure, sans faire fi du texte de Réginon, qu'il n'y a eu qu'une seule assemblée. Boson aurait été sacré à Mantaille par Aurélien de Lyon. — Mais l'autorité de Réginon doit peser ici d'un très faible poids. A l'entendre, Boson a été fait roi de Provence par Charles le Chauve au cours de son expédition en Italie : « Dedit eidem Bosoni Provinciam et corona in vertice capitis imposita, eum regem appellari jussit » (*Script.*, I, 589). Après la mort de Charles, Boson est sorti de Provence, son royaume primitif légitimement possédé, et il a voulu prendre la Bourgogne : « a Provincia egreditur, totamque Burgundiam occupare nititur » (p. 590). Il est entré à Lyon et Aurélien, avec d'autres évêques, l'a sacré roi (de Bourgogne). Il s'agit donc, dans la pensée de Réginon, d'une seconde phase dans l'élévation de Boson de l'acquisition d'un autre royaume. Boson, déjà roi de Provence, est sacré par Aurélien à Lyon roi de Bourgogne, de même que Charles le Chauve, sacré par Wénilon en 848 à Orléans roi de Bourgogne, Francie et Aquitaine, a plus tard reçu des mains d'Hincmar un nouveau sacre à Metz en qualité de roi de Lorraine (Cf. plus haut, p. 274, n. 1) Il est clair que ce récit est inadmissible. Boson n'a pas acquis successivement deux royaumes ; les évêques ne se sont pas réunis pour sacrer roi de Bourgogne Boson déjà roi de Provence. L'assemblée de Mantaille l'a fait roi de Lyon et de Besançon aussi bien que de Vienne et d'Arles ; les souscriptions des évêques présents le prouvent. On peut conclure qu'il ne s'est pas tenu d'autre assemblée. Réginon a pu être trompé par le fait qu'en 879, en effet, peu de temps après l'assemblée de Mantaille, Boson s'est rendu à Lyon (POUPARDIN, *loc. cit.*, 112). — Le procès-verbal conservé est celui de l'élection, mais il ne s'ensuit pas que l'élection faite et le procès-verbal rédigé, les évêques n'aient pas immédiatement procédé au sacre. Il est intéressant à cet égard de comparer ce qui s'est passé à Metz et à Mantaille. A Metz comme à Mantaille, l'épiscopat invite d'abord le roi désigné à déclarer comment il entend gouverner (*Capitula Adventii* dans les *Ann. Bertin.*, éd. in us. sch., 102 ; — *Legatio synodi ad Bosonem*, BORETIUS-KRAUSE, *Capit.*, II, 366). Puis le nouveau roi fait sa profession de foi (*Denuntiatio Karoli*, *Ann. Bertin.*, p. 103 ; — *Bosonis responsio ad synodum*, BORETIUS, II, 367). Alors a lieu l'élection (*Discours d'Hincmar aux évêques* : sont-ils d'avis de couronner roi Charles ? *Ann. Bertin.*, p. 103-105 ; — *Electio Bosonis regis*, BORETIUS, II, 368). A Metz, Charles le Chauve a été immédiatement couronné par les évêques (*Ann. Bertin.*, p. 105). Il est très probable qu'à Mantaille aussi, le roi élu a été sacré

royaume de Boson [1] et il importe de profiter de la vacance du siège pour frayer les voies dans ce diocèse au roi de Provence. A Langres, une majorité favorable aux Carolingiens a décidé du choix d'un évêque. Mais l'archevêque de Lyon, chaud partisan du roi de Provence, est aux aguets. Il accourt à Langres et, sans prendre conseil de personne, impose par force, comme évêque à cette Église, Geilon, un moine entré depuis peu au cloître, dont les dispositions lui sont connues [2].

L'année suivante, Optand élu évêque de Genève et soutenu par Charles le Gros, n'est pas agréé par Boson. L'archevêque de Vienne s'entend avec le roi de Provence pour imposer à cette Église un évêque de leur choix [3]. Jean VIII, qui n'a plus besoin de Boson, se déclare, à la prière de l'empereur Charles le Gros, en faveur du candidat canoniquement élu. Il le sacre lui-même à Rome. L'archevêque se saisit d'Optand, l'enferme dans une prison et, assisté de ses suffragants, consacre un évêque

aussitôt. — Le texte des *Annales Bertiniani* (879, p. 150) attribue le sacre de Boson à la collectivité des évêques présents. Le renseignement de Réginon qui donne le premier rôle à Aurélien de Lyon serait recevable pour une assemblée tenue à Lyon, mais ne l'est pas pour l'assemblée de Mantaille. Il serait étrange que dans une localité du diocèse de Vienne, l'archevêque de Lyon ait présidé à cette cérémonie. Aurélien de Lyon figure parmi les signataires, mais le nom d'Otran, archevêque de Vienne, tient la tête. C'est Otran sans aucun doute qui a sacré Boson avec l'assistance des autres évêques.

1. Cf. POUPARDIN, *op. cit.*, 109.

2. FOULQUES de Reims, *Epist.*, apud FLODOARD, *Hist. Rem. Eccl.*, IV, 1 (*Script.*, XIII, 557). Cf. IMBART DE LA TOUR, *Les élections épiscopales*, 203. Il s'agit vraisemblablement de ce Geilon « humilis abbas » qui souscrit au procès-verbal de l'assemblée de Mantaille (BORETIUS, II, 369) et qui avait par conséquent donné des gages. Ce Geilon est sans doute l'abbé de Tournus auquel Boson accorde une de ses premières chartes royales (*Historiens de France*, IX, 669). Au reste Boson ne tira guère avantage de ce succès. L'évêque de Langres est en 882 au nombre des grands qui accompagnent Carloman sous les murs de Vienne. (Cf. POUPARDIN, *op. cit.*, 129).

3. JEAN VIII, *Epist.*, CCCLIII. Le sacre a été retardé « propter dissensionem Bosonis cui sociatus ejusdem sedis (*Vienne*) videtur metropolitanus (MIGNE, CXXVI, 947).

dévoué à Boson [1]. Sans doute l'archevêque de Vienne n'obtint pas à Genève le même succès qu'Aurélien de Lyon à Langres; Optand put recouvrer son siège [2]. Mais c'est que l'étoile de Boson avait pâli déjà.

Les archevêques se sont faits les instruments des usurpations et du démembrement des royaumes comme ils avaient été les auxiliaires de la politique des rois carolingiens. On prévoit que dans la désorganisation qui s'annonce, un rôle leur écherra considérable, mais souvent odieux et dicté par un intérêt égoïste [3]. Ils essayeront de nouer des liens de sujétion personnelle à la faveur de leurs droits disciplinaires. Du suffragant ils songeront à faire un vassal [4]. Quand ils servent les intérêts de leur seigneur ou leurs propres ambitions les archevêques n'apparaissent plus comme les représentants d'une autorité sacrée. On découvre du premier regard l'emploi de la force brutale qui se déguise à peine sous le prétexte de défendre les règles canoniques. A jouer semblable rôle, les archevêques perdent l'autorité qui s'attachait à leur caractère de surveillant de l'épiscopat et de gardien des lois de la discipline ecclésiastique. Trahissant les devoirs dont l'accomplissement légitimait les progrès du pouvoir métropolitain, ils en rendent inévitable la décadence.

1. Jean VIII, *Epist.*, CCCLVII (Migne, CXXVI, 952). Cf. plus haut, p. 121.

2. Cf. Imbart de la Tour, *Les élections épiscopales*, 152.

3. *Ibid.*, p. 206.

4. *Ibid.* : « Comme le roi, ils tendent à créer une vassalité épiscopale qu'ils grouperont autour d'eux » (p. 208).

CONCLUSION

Au VIIe et au VIIIe siècles, l'institution provinciale et métropolitaine se dérobe peu à peu aux regards et sombre avec le reste de la discipline canonique. La réforme de l'Église franque entreprise par Pépin et le missionnaire anglo-saxon saint Boniface, à défaut d'une organisation provinciale régulière, fait apparaître en Gaule une juridiction nouvelle : l'épiscopat est soumis à des chefs revêtus du pallium romain et qui portent le nom d'*archevêques*, inconnu jusqu'alors dans les pays francs. Quand Charlemagne eut rétabli les anciennes circonscriptions ecclésiastiques et restauré les métropoles, celles-ci furent occupées non pas par des métropolitains semblables à ceux d'autrefois, mais par des métropolitains qui étaient en même temps des archevêques. Au président d'un groupe d'évêques égaux qu'avait connu l'ancien droit ecclésiastique, succède, au IXe siècle, le métropolitain *archevêque*, qui dispose d'un pouvoir personnel et à qui ses suffragants obéissent.

Cette conception nouvelle du pouvoir des métropolitains, dont Hincmar s'est fait le champion, a été attaquée dès le milieu du IXe siècle. Les Fausses Décrétales, écloses au temps de la plus grande puissance des archevêques, leur opposent les droits du siège apostolique, la juridiction supérieure des primats, l'indépendance de chaque évêque

en son Église; elles subordonnent l'action des métropolitains au concours de leurs suffragants et, réagissant contre une autorité grandie qu'elles tiennent pour usurpée, ne connaissent les archevêques que sous les traits des métropolitains d'autrefois.

Mais du vivant d'Hincmar le pouvoir métropolitain fut le plus fort. Les deux évêques qui seuls osèrent invoquer les Fausses Décrétales contre leur archevêque furent désavoués et déposés par leurs collègues. Les tentatives faites pour établir des primats au-dessus des archevêques n'eurent aucun succès. Les progrès de l'intervention pontificale portèrent atteinte à l'autorité des synodes provinciaux ou nationaux, à la juridiction du corps épiscopal, plus peut-être qu'au privilège propre des archevêques. Réserve faite des droits du siège apostolique, l'épiscopat franc du IXe siècle a reconnu le pouvoir personnel des métropolitains et la primatie de chaque archevêque en sa province.

Le pouvoir des archevêques va pourtant subir par la suite un amoindrissement continu. Cette décadence est en partie provoquée par les Décrétales pseudo-isidoriennes, dont Hincmar a pu, en son temps, écarter les conclusions fatales au privilège des archevêques, mais qui demeurent comme une autorité écrite, fixant au nom des premiers papes le droit ecclésiastique théorique en un sens hostile aux archevêques, favorable aux primats et surtout à la papauté. L'autorité des métropolitains s'affaiblit aussi au siècle suivant parce qu'elle cesse d'être bienfaisante, parce que les archevêques du Xe siècle se font les défenseurs d'abus qu'ils ont charge d'empêcher, qu'au lieu de sauvegarder la liberté des Églises qui leur sont confiées, ils en disposent au gré de leurs intérêts et de leurs préoccupations politiques. Quand l'Église, au XIe siècle, tentera de se dégager de la féodalité qui l'enveloppe et la pénètre, ce n'est pas aux archevêques que le parti réformiste demandera de rompre les liens qui les attachent eux-mêmes

et qu'ils ont travaillé de leurs propres mains à nouer. La papauté, réformée la première, ne pouvant compter sur eux pour régénérer la société ecclésiastique, agira sans eux et souvent au détriment de leurs droits.

Déjà il n'y a plus place dans l'Église après la réforme du XIe siècle pour une autorité intermédiaire entre l'épiscopat et la papauté. Les archevêques qui revendiquent la primatie au sens des Fausses Décrétales ne se disputent qu'une chimère et une vaine préséance. Encore que les prétentions des primats n'aient jamais prévalu, c'en est fait du pouvoir personnel qu'exerçaient au IXe siècle les métropolitains. Sans jamais s'être proposés de les dépouiller, les papes attirent insensiblement à eux les droits des archevêques et absorbent la compétence des synodes. L'autorité s'écoule des métropoles des provinces vers la métropole de toutes les Églises.

APPENDICE

Les Capitula d'Hincmar de 852 et les Fausses Décrétales.

Les Capitula d'un synode diocésain tenu par Hincmar le 1er novembre 852 [1] renferment des emprunts aux Fausses Décrétales qui ont été signalés par Langen [2]. On avait universellement admis à la suite de cet érudit qu'en 852 la divulgation des Fausses Décrétales était déjà commencée. Toutefois Scherer [3] avait cru à une interpolation des Capitula. Tout récemment, M. Ferdinand Lot [4] a élevé de nouveau à ce sujet des doutes qui méritent examen.

Le pseudo-Calixte était certainement sous les yeux d'Hincmar quand il rédigeait le dernier chapitre (XXVI) des Instructions remises par lui aux doyens [5], chapitre destiné à démontrer que les clercs *lapsi* ne peuvent être rétablis dans leurs ordres. Hincmar l'a composé pour réfuter certains amis des nouveautés qui enseignent qu'il ne faut pas déposer les clercs coupables mais seulement les suspendre

1. Migne, *Patr. lat.*, CXXV, 775.

2. *Nochmals wer ist Pseudo Isidor* (*Hist. Zeitschrift* de Sybel, 1882, p. 473).

3. *Handbuch des Kirchenrechts* (1885), I, 224, n. 37. Lurz (*Die Heimat Pseudo Isidore*, p. 7, n. 4) déclare son opinion insoutenable.

4. *Note sur la patrie, la date et les auteurs des Fausses Décrétales*, Appendice IX de ses *Études sur le règne de Hugues Capet* (1903), p. 372 et 373.

5. Les Capitula donnés aux doyens suivent dans toutes les éditions des œuvres d'Hincmar les Capitula donnés aux prêtres en 852. Hincmar charge les doyens d'inspecter les églises rurales et leur remet à cet effet un questionnaire. Les doyens devront aussi lui rapporter comment sont observés les Capitula qu'il a donnés aux prêtres (Migne, CXXV, 777).

jusqu'au temps où ils auront fait pénitence [1]. Ces opinions nouvelles [2] sont vraisemblablement inspirées par le pseudo-Calixte dont la doctrine au sujet des *lapsi* contredit nettement [3] celle d'Hincmar Celui-ci se garde bien de citer [4] les textes du pseudo-Calixte qui condamnent trop formellement son sentiment, mais il les a certainement en vue. Citant en effet une Décrétale de saint Grégoire, favorable aux *lapsi* pénitents, Hincmar affirme, avec sa mauvaise foi ordinaire, que saint Grégoire, comme son prédécesseur saint Calixte (*quod et prædecessor ejus sanctus Callistus scripserat*) [5], parle des *lapsi* dont la faute est restée secrète (*de lapsis sed non detectis*).

Le pseudo-Calixte, qui est bien nommé, était évidemment connu d'Hincmar quand il a composé ce chapitre des Instructions. Mais celles-ci, observe M. F. Lot, ont pu être remises aux doyens à une date postérieure au synode de 852. Ces Instructions, en effet, ne font pas corps avec les Capitula remis aux prêtres à la fin du synode et la date que nous a conservée le préambule des Capitula n'intéresse que ceux-ci. Encore le pseudo-Calixte n'est-il utilisé que dans une sorte d'Appendice qui, au jugement de M. F. Lot, « se sépare nettement du reste des Instructions données aux doyens et a pu être écrit à une date quelconque » [6].

Si les Capitula donnés aux doyens avaient été publiés isolément, ils eussent vraisemblablement porté une date. En effet, tous les autres Capitula d'Hincmar que nous possédons, aussi bien ceux qui sont destinés aux archidiacres que les Capitula donnés aux simples prêtres

1. XXVI : dicunt non debere presbyterum vel diaconem de crimine confessum sive convictum deponere, sed tantum suspendere (MIGNE, CXXV, 786).

2. *Ibid.* : « quidam delectantes non solum vocum, sed et constitutionum ac factorum novitate. »

3. PS. CALIXTE, XX : « Errant qui putant sacerdotes post lapsum, si condignam egerint pœnitentiam, domino ministrare non posse et suis honoribus frui. » (éd. HINSCHIUS, 142).

4. M. F. Lot signale (p. 372, n. 6) une citation du pseudo-Calixte dans ce passage : « Nam et sanctus David de criminibus mortiferis egit pœnitentiam et tamen in honore suo perstitit. » (MIGNE, CXXV, 788). Cf. PS. CALIXTE, (HINSCHIUS 141). Mais cette phrase fait partie d'un long extrait d'une lettre de saint Augustin (*Epist.* 185, *Cap.* 10, § 45, dans MIGNE, XXXIII, 812) qu'Hincmar nomme d'ailleurs expressément. Le pseudo-Calixte s'est inspiré de cette même lettre et a reproduit mot pour mot la phrase relative à David. Cela prouve seulement qu'Hincmar et le pseudo-Isidore ont puisé à la même source.

5. MIGNE, CXXV, 791.

6. *Op. cit.*, p. 372, 373.

ont un préambule daté [1]. Seules les Instructions données aux doyens sont précédées d'un préambule sans date, mais qui en revanche les met en relation avec des Capitula donnés aux prêtres [2]. Il ne s'agit pas ici des Capitula de 874 ni de Capitula postérieurs, car les Capitula donnés par Hincmar à ses prêtres en cette année renvoient précisément aux Instructions des doyens [3]. Les Capitula que les doyens devront faire respecter, sont ou bien ceux de 857 qui ne sont eux-mêmes qu'une courte addition aux Capitula de 852, ou des Capitula perdus, ou enfin les Capitula de 852. Le premier éditeur de ces textes, Sirmond, a évidemment reproduit les pièces dans l'ordre où il les trouvait dans le manuscrit de saint Laurent de Liège qu'il utilisait [4]. Les Instructions données aux doyens y figuraient à la suite des Capitula de 852. Il est donc très probable que les Capitula donnés aux prêtres, mentionnés dans le préambule des Instructions, sont les Capitula de 852 et que si ces Instructions ne sont pas datées, c'est qu'elles sont une suite de ces Capitula, promulguée en même temps qu'eux, ou immédiatement après.

Dans ces Instructions données aux doyens, ou du moins dans ce qui nous est conservé sous ce titre, tout n'est pas d'une même facture, comme l'a remarqué M. F. Lot. A partir du chapitre XXI, le ton et la manière changent décidément. Les premiers Capitula sont des instructions précises et pratiques, les derniers ont un caractère didactique. Les chapitres XXI et suivants forment en réalité deux dissertations dont le titre d'ailleurs est inséré en sa place [5].

En dépit du titre, une partie de ces Instructions n'a pas été remise aux seuls doyens. Les Capitula de 874, renvoyant au chapitre XXI des Instructions, c'est-à-dire à la première des deux dissertations, et peut-être aussi au chapitre XVII, les désignent comme des Capitula

1. *Hincmari capitula synodica*, I°, Capitula de 852 (col. 773); II°, Capitula donnés aux doyens (*sans date*) (col. 777); III°, Capitula de la deuxième année de l'épiscopat d'Hincmar, 857 (col. 793); IV°, Capitula de 874 (col. 795); V°, Capitula des archidiacres de 877 (col. 799).

2. « Similiter renuntiandum est nobis, qualiter observentur illa quæ capitulatim observanda presbyteris dedimus » (col. 777).

3. *Capit. de 874 donnés aux prêtres*, III : « Jam vobis capitulum.... donavi de inconvenienti accessu et indebita familiaritate ad feminas » (col 797). Cf. *Instructions des doyens*, XX et surtout XXI (col. 780). — *Capit. de 874*, II, de matriculariis (col. 797). Cf. *Instructions des doyens*, XVII (col. 779).

4. *Concilia antiqua Galliæ*, III, 618.

5. *Capit.* XXI « De illicito clericorum accessu ad feminas....., etc. » (col. 780); *Capit.* XXVI... « Quod de crimine confessi vel convicti merito sint.... deponendi » (col. 786).

qui ont été donnés antérieurement aux prêtres [1]. La note insérée au cours du chapitre XXVI, *ab isto loco usque ad finem istius capituli non est datum presbyteris*, prouve que les parties qui précèdent ont été remises aux prêtres. Il semblerait qu'on ait ici fondu ensemble deux séries d'instructions, l'une destinée aux doyens seulement, l'autre adressée à la fois aux prêtres et aux doyens.

Il n'y a pas de coupure tranchée au chapitre XXI des Instructions La première phrase de ce Capitulum se termine par la formule *est inquirendum*, celle-là même qu'on retrouve en tête de chacune des précédentes instructions données aux doyens. Entre le chapitre XX et le chapitre XXI, il n'y a pas solution de continuité. Le chapitre XX ordonne aux doyens de s'informer si les prêtres s'abstiennent de fréquenter les tavernes et s'ils se gardent de la *familiaritas indebita feminarum*, puis s'étend sur le premier point. Le chapitre XXI, qui a pour titre : *De illicito clericorum accessu ad feminas*, traite à son tour du second point sommairement indiqué au chapitre précédent. Le chapitre XXI est donc bien la suite du développement. D'ailleurs au chapitre XIX on voit déjà apparaître par places le caractère didactique qui prévaut à partir du chapitre XXI [2]. Au cours du chapitre XXVI, une note prévient qu'à partir de cet endroit le texte n'a pas été communiqué aux prêtres. La finale est par conséquent réservée aux *decani* et aux *magistri* comme le veut le titre donné à l'ensemble des vingt-six chapitres.

Il nous paraît que le tout a été promulgué d'une seule teneur dans l'assemblée de 852 ou immédiatement à son issue. Après avoir remis aux prêtres les Capitula qui leur sont destinés, Hincmar a dressé un questionnaire auquel devront répondre les doyens qu'il charge d'inspecter les paroisses et de veiller à l'observance des Capitula. Arrivé au chapitre XIX de ce questionnaire, Hincmar ne résiste pas à la tentation de distribuer à ce propos un enseignement et de revenir à sa manière ordinaire. Quand enfin il en vient au point le plus délicat dont les doyens auront à lui rendre compte, la fornication des prêtres, le Capitulum prend sous sa plume la forme d'une instruction didactique où il étale complaisamment, comme il en est coutumier, son érudition scripturaire et patristique. Il donne à ce traité doctrinal un complément qui démontre, à l'encontre d'une opinion qu'il ne faut pas laisser s'accréditer, que les clercs qui ont péché ne peuvent être rétablis dans leurs ordres.

1. Cf. p. précéd. note 3.

2. Dans le chapitre XIX Hincmar enseigne qu'en s'appropriant les biens de leurs Églises les prêtres commettent un sacrilège, le crime d'Ananie et de Saphire, de Juda, etc.

Les prêtres n'ont pas reçu seulement les Capitula promulgués pour eux dans le synode. Hincmar a jugé qu'ils liraient et méditeraient avec profit celles des instructions rédigées pour les doyens qui renferment un enseignement, et surtout le chapitre qui traite avec de longs développements *de illicito clericorum accessu ad feminas*. Il était d'ailleurs préférable qu'ils fussent avertis des points sur lesquels les doyens feraient enquête. Aussi le texte de ces instructions fut-il, sauf la dernière partie, communiqué aux prêtres. C'est pourquoi, en 874, Hincmar mentionne les chapitres XVII et XX-I comme appartenant à des Capitula donnés à ses prêtres. On s'explique ainsi la note du chapitre XXVI qui indique que la finale ne leur a pas été remise. Hincmar l'a réservée aux *decani* et *magistri*. Il tient à mettre en garde les plus sages et les plus expérimentés de son clergé contre les nouveautés qui se répandent, mais préfère ne pas attirer l'attention des prêtres des campagnes sur des textes qui les rassureraient sur les conséquences d'une chute.

On peut donc, nous semble-t-il, attribuer les Instructions données aux doyens, y compris la dernière partie, à l'année 852. On en conclura que les Fausses Décrétales étaient déjà connues à cette date à Reims.

Au reste un autre emprunt est fait aux Fausses Décrétales dans les Capitula donnés aux prêtres dont la date est certaine. La lettre du pseudo-Étienne à Hilaire est citée au chapitre XI : « *sicut Stephanus sanctus papa et martyr ad sanctum Hilarium in suis decretalibus docuit* » [1]. Mais dans ces Capitula, remarque M. F. Lot [2], il n'est fait nulle part ailleurs allusion à un texte de Décrétale ou de Concile. Cette référence au pseudo-Étienne, qui précisément termine un chapitre, n'est-elle pas une addition postérieure ?

Hincmar, qui donne ici à ses prêtres des règles pratiques et non des enseignements, n'invoque en effet aucune autorité dans les dix premiers chapitres. Plus loin, tout en se montrant très sobre de citations, il renvoie deux fois aux épîtres de saint Paul (chapitres XIV et XV). L'une de ces références vient, elle aussi, en fin de chapitre et sous une formule semblable à celle qui renvoie au pseudo-Étienne : « sicut dicit Apostolus » (chapitre XIV). Dans le chapitre qui renferme la référence au pseudo-Étienne, l'archevêque fait allusion à un passage d'un prophète (Ézéchiel) et rappelle d'une manière générale les saints canons. Le chapitre XI, comme la plupart de ceux qui suivent, n'a pas la même concision que les précédents. Après avoir formulé la règle que les prêtres devront observer, Hincmar donne

1. Migne, CXXV, 775. Cf. Pseudo-Étienne, III (éd. Hinschius, 183).
2. *Op. cit.*, p. 373.

— est métropole à la date de 829, 69 n. 4. — (*Province d'*) attribuée à Louis II, 267 n. 1. — (*Métropolitain d'*) couronne Boson, 290.
Aix-la-Chapelle (*Palais d'*), Hilduin y est ordonné, 279; — Charles s'y rend au retour de Cologne, 281; — Liutbert y va discuter un accord, 288, 289 n. 1. — (*Concile d'*) en 816, 84.
Alais (*Diocèse d'*) rattaché à la province de Narbonne, 10.
ALCUIN (*Lettres d'*), 70, 72 n. 4.
ALDRIC, élu évêque du Mans, 110 n. 5, 112 n. 4, 119 n. 2; — auteur des *Gesta Aldrici*, 85. — (*Donations d'*) 128, n. 4.— (**Clercs d'**) seraient auteurs des F. Décrétales, 186 n. 5, n. 1 de 197.
Aleth, évêché breton, 199 n. 4.
Alexandrie (*Patriarche d'*), 1.
Alpes Grées (*Province des*) ne constitue pas une province ecclésiastique autonome, n. 5 de 3, 4 n. 3, 10 h. 3, n. 3 de 100.
Alpes Maritimes (*Province des*), n. 5 de 3, 4 n. 3, 69 n. 4.
AMALAIRE, évêque de Trèves, reçoit une circulaire de Charlemagne, 67; — devient métropolitain, 68.
AMALRIC, archevêque de Tours, 106 n. 5.
Amiens, évêché de la province de Reims, 200 n. 1; — donné à Georges d'Ostie, 59.
AMULON, archevêque de Lyon, n. 6 de 99, 116 n. 2, 120, 154 n. 4; — ses relations avec Hincmar, 105.
ANACLET (pseudo-); la *Notitia* lui est attribuée, 69 n. 3, 90, 92 n. 4, n. 3 de 100, 241.
ANASTASE, abbé, 208 n. 5, 209 n. 3 et 4.
Anathème, voir **Excommunications**.
ANATOLIUS, évêque de Constantinople, est dit archevêque, 28 n. 2.
Angers, évêché de la province de Tours, 199 n. 4. — (*Evêque d'*) juge élu, 135 n. 2.
ANGILRAMNE, évêque de Metz, archevêque archichapelain, n. 8 de 64, 71; — envoyé en Italie pour chercher le pallium, n. 4 de 72; — approuve un privilège en faveur de Salonne, 60. — (*Capitula attribués à*), 185 et n. 2, 186 n. 1, 2, 3.
Angleterre (*Église d'*), **anglo-saxonne** (*Église*), son organisation hiérarchique, 31-35, 40.
Anneau (*Investiture par l'*) en usage au IXe siècle, 119; — pratiquée par Ebbon, 118, 119 et n. 1 et 2, 208.
ANSÉGISE, clerc de Reims, 99 n. 2; — abbé de Saint-Michel, 175 n. 1; — devient archevêque de Sens avec l'agrément d'Hincmar, 99 n. 2, 259 n. 3; — est créé vicaire pontifical et primat, 259, 261, 262 n. 2, 177, 104 et n. 4, 101; — est préféré à Hincmar, 175 et n. 5; — ses prétentions sont combattues par lui, 172; — son échec à Ponthion 261 et n. 3 et 6; — son crédit, 175; — sacre Louis III et Carloman, 274 n. 1.
ANSELME, archevêque de Milan, 273.
ANSELME, moine d'Hauvilliers, 140 n. 6.
Antioche (*Patriarche d'*), 1, 247. — (*Concile d'*) définit les droits des métropolitains, 1, 5 n. 2, 6 n. 3-8, 7 n. 3, 48, 62 n. 3, 63, 117 n. 2, 124, 153 n. 4, 167, 194.
Aoste appartient à Louis II, 267 n. 1.
Appel devant l'archevêque, 132-3, 154-5; — devant le synode provincial, 152, 154, 155 et n. 1, 160, 163; — devant le primat suivant les F. Décrétales, 236; — aux *judices electi*, 134; leur sentence est sans appel, 135, 137.
Appel à Rome, conforme aux canons de Sardique, 137 et n. 6, 139; — admis par Hincmar, 136 et n. 6; — dans quels cas, 136 7; — Hincmar en redoute le développement, 136, 139, 244; — favorisé par les Fausses Décrétales, 139, 190, 194, 239 n. 3; — interjeté par Rothad, 135 n. 5, 173, 179, 180 n. 1, 212, qui s'inspire des F. Décrétales, 205, 215; — par Hincmar de Laon, 179; — n'est pas fermé à qui

a choisi ses juges, 135 n. 5; — doit être porté d'abord devant Drogon, vicaire du pape, 252; — Nicolas Ier en impose le respect, 138, 179; — est reconnu valable par l'épiscopat, 139 et n. 5, 180 et n. 1, 181.

Aquitaine (*métropolitains d'*) 24, 154. — (*Bourges métropole d'*) 64; — surveillée par l'archevêque de Bourges, 284 et n. 2.

Archevêque, titre d'honneur aux premiers siècles, 28 n. 2; — donné en Orient aux métropolitains, 28 n. 2; — peu connu en Occident, 28 n. 2; donné par Bède aux métropolitains, 26 n. 3, 28 n. 2; — (*l'Eglise franque n'a pas d'*), 28, 37; — (*anglo-saxon*), 31-4, voir *Cantorbéry*; — (*missionnaire*) 35-6; — (*de Frise*), 35; — *de Germanie*), 36, 40, 43; — (*d'Austrasie, des Etats de Carloman*), 43, 59 n. 7; — (*de Neustrie*), 42; — (*des Gaules*), 55 n. 2, 57, 59 et n. 7. 60 n. 2, 61; — (*du sacré palais*), 72. — Boniface établi archevêque, 39; — archevêques établis à Soissons, 42; — pourvus de métropoles, 44; du pallium, 42 et n. 6, 43 et n. 2, 44 et n. 2, 45 et n. 4, 49, 50 et n. 2; — le pallium fait un archevêque, 36, 73; — créé par le pape, 73. — Voir BONIFACE, CHRODEGANG, WILCHAIRE; — archevêque métropolitain, 76-7, 295; — archevêque sans métropole, 71-2; — archevêques sous Charlemagne 71-9; — sous Louis le Pieux, 79-86, 272; — l'archevêque par opposition au métropolitain de l'ancien droit, 36, 49, 74-5, 76-7, 161-2, 183, 295. Voir **Métropolitains**.

Archichapelains, sont archevêques sous Charlemagne, n. 8 de 64, 69 n. 2, 71-2.

Archidiacres de Reims, 301 n. 1.

Archiprêtres de Laon, 143.

Archisacerdos, titre donné par Fortunat à l'évêque de Trèves, n. 2 de 28.

ARIBERT, archevêque d'Embrun; son rôle dans les élections épiscopales, 182.

ARIBERT, évêque de Narbonne, 70 n. 3.

Arles, résidence du préfet du prétoire au Ve siècle, 3; — Jean VIII y séjourne, 262 et n. 4. — (*Métropole d'*); ses prétentions au concile de Turin, 2, 233; — appuyées près de saint Léon par l'épiscopat, 233 n. 5. — (*Province d'*); son étendue au Ve siècle, 69 n. 4; — ses limites varient à l'époque mérovingienne, 10, 21 et n. 2; — son étendue au IXe siècle, n. 4 de 65, 71 n. 2; — attribuée à Louis II, 267 n. 1. — (*Vicariat d'*) à l'époque romaine et mérovingienne, 5, 19, 20, 247 n. 2, 248, 249 et n. 2, 250 et n. 1; — est intermittent, 20, 250 et n. 1; — est connu d'Hincmar, 237 n. 1, 248 n. 6; du pseudo-Isidore, 237 n. 1; — caractère que lui prête Hincmar, 248 et n. 6; — a pu inspirer le pseudo-Isidore, 237 et n. 1; — recherché au IXe siècle par Rothland, 258 n. 5, 262 n. 4; — par Rostaing, 262 n. 4; — rétabli par Jean VIII, 261-3, 95 n. 3. — Voir PATROCLE, LÉONCE, CÉSAIRE, AUXANIUS, AURÉLIEN, SAPAUDUS, VIRGILE, ROTHLAND, ROSTAING. (*Primatus des évêques d'*) 232 n. 4, 238 n. 1, 249 et n. 2. — (*Royaume d'*), sa fondation, 262, 290. — (*Conciles d'*) provincial de 554, 12, 17 n. 4; — de 813, 71.

ARN devient archevêque de Salzbourg, 67; — va chercher à Rome le pallium, 72 n. 4, 73; — tient des synodes provinciaux, 76 n. 3; — assiste au concile de Mayence, 85 n. 1.

ARNAUD, sacré évêque de Toul, n. 6 de 99; — se prononce en faveur de Charles le Chauve, 279 n. 2 — en correspondance avec Hincmar, 277 n. 1 et 3.

Arras, évêché de la province de Reims, 89 n. 3, 200 n. 1.

Asie (*Diocèse d'*), 1.

ATHELARD, archevêque de Cantorbéry, 35 n. 2.

Attigny; Louis III de Germanie y convoque Hincmar, 179. — (*Synode de 760-2*) 52 n. 3, 55, 58 n. 7, 60 n. 2; — (*Assemblée de 822*), 80; — (*Concile de 870*), 179.

Auch (*Premier archevêque d'*) connu mentionné en 879, 70 n. 1.

Augsbourg (*Évêque d'*), 22.

AUGUSTIN (Saint), archevêque des Angles, de Bretagne, de Cantorbéry, 31 n. 1 et 2, 33, 40, 88 n. 3, 237 n. 1.

AUGUSTIN (Saint), évêque d'Hippone; sa doctrine sur les *lapsi*, 300, n. 4.

AURÉLIEN, évêque d'Arles, vicaire du pape, 250 n. 1.

AURÉLIEN, archevêque de Lyon, son rôle dans les élections épiscopales, 182, 292-3; — n'a pas présidé au sacre de Boson, n. 6 de 290.

Austrasie (*Archevêque, archevêché d'*) 43. n. 6 de 46, 51, 59 n. 7; — (*Pro-métropolitain d'*), 55 n. 1.

Autun (*Pagus d'*), 79 n. 1; — Sacre d'un évêque à Autun, n. 6 de 99, 120; — évêché d'Autun attribué à Charles le Chauve, 266.

Auvergne (*Concile d'*), 13, n. 3.

AUXANIUS, évêque d'Arles, vicaire du pape, 250 n. 1.

Avignon, évêché de la province d'Arles, n. 4 de 65, 71 n. 2; — (*Évêque d'*) 103, n. 5.

Avranches, inspectée par son archevêque, 79, n. 1.

B

Bâle, donnée à Louis le Germanique, 267 n. 1.

BARTHÉLEMY, archevêque de Narbonne, sa fuite et sa déposition, 81, 273.

Bâton pastoral rêmis par Landramne à Aldric, 86, 119 n. 2; — par Ebbon aux évêques de la province de Reims, 119 et n. 1 et 2, 208-9.

Bavière (*Duc, Église de*), 38 n. 2; — (révolte de la), 41 n. 1; — (Boniface vicaire du pape en), 46; — devient province ecclésiastique, 67, 73.

Bayeux, donnée à Hugues, neveu de Charles Martel, 25; — visitée par son archevêque, 79 n. 1.

Beauvais, évêché de la province de Reims, 200 n. 1; — (vacance du siège de), 109 n. 3, 112 n. 2 et 3, 114 n. 5); — (*Concile de*) s'occupe de la vacance du siège de Reims, 287 n. 1. Voir EUDES.

BÈDE (le vénérable), 26, 32, 42 n. 4; — croit qu'il y a encore en Gaule des métropolitains, 26 n. 3.

Belgique (*Provinces, métropolitains de*), 24, 89 n. 5, 100, 241 et n. 1. — (*Primatie de*) revendiquée par Theutgaud de Trèves, 240 n. 2, 241 et n. 6, 243 n. 2, 270. — (*Ie Belgique*) province romaine dont Trèves est métropole, 241; — (*IIe Belgique*) dont Reims est métropole, n. 6 de 8, 241.

Belley, séparée de sa métropole par les partages du IXe siècle, 267 n. 1.

Bénéfice (Villa de Laon donnée en), 222; — Hincmar de Laon prétend enlever à ses hommes leurs bénéfices, 223.

BENOÎT III, pape, accorde un privilège à Hincmar, 119 n. 4, 242, 268; — accuse Hincmar de l'avoir interpolé, 242 n. 3; — lui donne le titre de *primas*, 234 n. 4, 242, 249; — emploi que fait Hincmar de ce privilège, 249 et n. 1.

BENOÎT, archevêque d'Aix, 69 n. 4.

BENOÎT, abbé d'Aniane, 70.

BENOÎT LE LÉVITE (*Capitulaires attribués à*), date de leur composition, 185 et n. 1, 187 n. 5; — leur auteur, 185 et n. 2, 186 n. 1 et 3; — leur parenté avec les autres collections apocryphes, 185, 186 et n. 1, 2, 3; — en quoi ils sont favorables aux métropolitains, 191, 143 n. 2. — Voir **Fausses Décrétales** (*Doctrine des*).

BERCTUALD, archevêque de Bretagne, 26 n. 3, 31 n. 2, 32 n. 3.

Bertram, métropolitain de Bordeaux, 15.
Bernard, archevêque de Vienne, reçoit le pallium, 74 n. 1; — ses relations avec Agobard, 83 n. 3; — sa révolte, sa fuite, 81, 273.
Bernard, roi d'Italie, sa conspiration, 80.
Bernoin, archevêque de Vienne, Formose en fait son vicaire, n. 5 de 262.
Bernon, évêque de Châlons, 109 n. 4.
Bertaire, évêque de Vienne (*fausse lettre d'Hadrien Ier à*), 62 n. 1.
Bertoendus, évêque de Châlons, 23 n. 1 et 3.
Bertulf, désigné par Charles le Chauve pour le siège de Trèves, 281 ; — sacré par Advence de Metz et les suffragants d'Hincmar, 282, n. 6 de 99; ne l'a pas été à Trèves, 283 n. 4 ; — défendu par Advence et par Hincmar, 233 ; — ses relations avec Hincmar, 105 n. 4, 243 n. 2; — assiste au synode de Cologne, 103 n. 1 ; — interdit à son suffragant de Metz de porter le pallium, 95 n. 4 ; — n'admet pas l'ingérence du pape dans les élections épiscopales, 119 n. 4.
Besançon n'est pas métropole à l'époque romaine, n. 3 de 4. Voir *errata*; ni au VIe, VIIe siècle, 22; — la métropole est rétablie déjà à la date de 811, 68. — (*Province de*), forme un *missaticum*, 83 n. 3; — attribuée à Lothaire II en 856, partagée à sa mort, 267 n. 1 ; — un synode provincial s'y serait réuni à l'époque de Charlemagne, 76 n. 3; — (*Pagus de*) fait partie du *missaticum* de Magnus de Sens, 79 n. 1. — (*Archevêque de*), 85, 111 n. 5; — écrit en faveur de Bertulf, 282 n. 4; — élit Boson roi, 290.
Béziers, siège épiscopal, 232 n. 3.
Biens ecclésiastiques, pillés sous Charles Martel, 24; — ceux de l'Église de Reims sont pillés après l'expulsion d'Abel, 52; — Agobard réclame leur restitution, 80; — les Fausses Décrétales condamnent leurs ravisseurs, 229 ; — conflits du roi à leur propos avec Rothad, 215, avec Hincmar de Laon, 222-3; — le visiteur doit empêcher leur pillage en cas de vacance du siège, 109; — les archevêques s'entendent pour les défendre, 106-7; — à quelles conditions ils peuvent être aliénés, 126, 223, 231 n. 2, 233 n. 7; — biens de l'Église de Laon tenus en bénéfice, 222-3; — biens de l'Église de Reims demandés en précaire, 211; — inventaire des biens des monastères, 140.
Blidramnus, évêque métropolitain de Vienne, 23 n. 5.
Bohême (*Expédition faite en*), 288.
Boniface Ier, pape, 3 n. 3 et 5, 237 n. 1.
Boniface V, pape, 31 n. 3, 33 n. 5.
Boniface (Saint), missionnaire en Germanie, 35; — sacré évêque, 36; — archevêque de Germanie, 36, 40, des États de Carloman, 39, 40 ; — n'est pas archevêque en Neustrie, 42 ; — *missus sancti Petri*, légat, vicaire du pape, 38, 46, 237 et n. 3, 246 n. 2, 249, 251, 258; — n'est pas primat, n. 5 de 51, 248, 250 ; — ses successeurs, 54, 56, 58, 59 et n. 7, 246 n. 6 ; — ne trouve pas d'archevêque en Gaule, n. 3 de 24, 28, 37 et n. 1 ; — ignore que Willichaire est archevêque, 60 n. 2 ; — comment il conçoit l'archevêque, 36, 37 n. 1, 49, 74, 183 ; — entreprend la réforme de l'Église franque, 30, 75, 295 ; — comment il la comprend, 31 ; — d'accord avec le pape, 36, 37, 38 et n. 2, n. 6 de 42 ; — parle librement au pape, 45 et n. 4, 46 et n. 5; — présent au concile germanique, 39-40 ; — son influence au concile de Soissons, 41 et n. 2, 42 et n. 4 ; — promesses qui lui sont faites, 47-8 ; — résistance

qu'il rencontre, 47 ; — son succès au synode de 747, 48-50 ; — son échec, 50-3 ; — il devient évêque de Mayence, 51 ; — son martyre, 53 ; — ses idées ont prévalu plus tard, 74, 183, 295.

Bordeaux (*Métropole de*) restaurée à la date de 811, 68. — (*Province de*) absorbe la province d'Eauze au VIe siècle, 21. — (*Métropolitain de*) à l'époque mérovingienne, 15, 19 ; — au IXe siècle, 154 ; — le métropolitain d'Eauze n'est pas au IXe siècle son subordonné, 70 n. 2. — Voir LÉONTIUS, FROTHAIRE. — (*Concile de*), 21 n. 5, 23 n. 5.

BOSON devient roi de Provence, 290 et n. 6 ; — son sacre, 274 n. 1, n. 6 de 290 ; — Jean VIII songe à le faire empereur, 262 ; — accorde une charte à l'abbé de Tournus, 292 n. 2 ; — s'entend avec les archevêques pour le choix d'évêques dévoués, 121, 292-3.

Boulogne, cité de la IIe Belgique, 89 n. 3.

Bourges (*Métropole de*) en Aquitaine, 64, 154, 284 ; restaurée sous Charlemagne, 64, voir ERMENBERT ; — surveille l'Aquitaine, 284 et n. 2 ; — confiée à Wulfad, 284 ; — convoitée par Frothaire de Bordeaux, 104 n. 4. - (*Primatie de*) n'existe pas avant le IXe siècle, 238 n. 1 ; — ne s'est pas exercée au IXe siècle sur Narbonne, 70 n. 2, n. 3 de 100, n. 6 de 245. Voir RODULF. — (*Province de*) à l'époque mérovingienne, 16 n. 1, 19 ; — ses limites varient, 10, 21 ; — fait partie du royaume de Gontran, 16 n. 1 ; — divisée entre Clovis II et Sigebert, 17.

Bourgogne (*Roi de*), n. 6 de 290.

Brême, le siège de Hambourg est réuni à ce siège, 87 n. 2.

Bretagne (*Evêchés de*), 4 n. 2, 199 et n. 4 ; trois d'entre eux fondés par Noménoé, 199 n. 4. — (*Rois de*), 199, 285, 290. Voir NOMÉNOÉ. — (*Métropole, province de*), 88 et n. 3, 198, 200-1, 290 ; — se sépare du royaume carolingien, 88, 198, 290.

Buraburg (*Évêque de*), 40 n. 1.

BURCHARD, évêque élu de Chartres, 116 n. 5.

C

Cagliari (*Évêque de*) est dit archevêque, 28 n. 2.

Cahors (*Evêques de*), 19.

CALIXTE (pseudo-) ; sa doctrine relative aux métropolitains, 188, 122 n. 4 ; aux *lapsi*, 229 n. 5 ; — cité par Hincmar, 207, 299, 300 et n. 4. Voir **Fausses Décrétales**.

Cambrai, siège épiscopal de la province de Reims, 89 n. 3, n. 6 de 99, 200 n. 1 ; — est donné à saint Géry, 14 ; — est séparé de sa métropole par le partage de Verdun, 266 ; — conflit à son sujet entre Hincmar et Lothaire II, 269 ; — fait retour au roi de la province de Reims, 267 n. 1, 272. Voir THIERRY, JEAN.

Cantorbéry (*Archevêques de*), leur grande autorité, 31-2 ; — représentent le pape, 33 ; — sont parfois sacrés par lui, 34 ; — sont dits primats par Alcuin, 234 n. 3. Voir AUGUSTIN, CUDBERTH, HONORIUS, JUSTE, MELLITUS, THÉODORE.

Capitulaires des rois carolingiens, 82, 91, 193 n. 1. — (*Faux*), 257. Voir ANGILRAMNE, BENOÎT LE LÉVITE.

CARIBERT, roi mérovingien, 15.

CARLOMAN, maire du palais, succède à Charles Martel, 27, 30 ; — entreprend la réforme de l'Église franque, 30 ; — réunit le concile germanique, 38 n. 1, 39, 40 et n. 4, 78 ; — convoque un synode en 745, 47.

CARLOMAN, fils de Charles le Chauve, 98 n. 5, 169 n. 6.

CARLOMAN, fils de Louis le Bègue, 120.

Carpentras, siège épiscopal de la province d'Arles, n. 4 de 65.
Carthage (*Evêque de*) surveille toutes les Églises d'Afrique, 231 n. 1 ; — n'est jamais dit primat dans les textes africains, 234 n. 5 ; — est dit primat dans l'*Hispana*, 234-5. — (*Concile de*) IIe, 196 n. 6, 231 n. 2, 232 n. 2 ; IIIe, 196 n. 6, 231 n. 2 et 4, 232 n. 2, 236 n. 2, n. 3 de 237 ; Ve, 231 n. 2, 232 n. 2, 233 n. 7.
Castrice, *pagus* du diocèse de Reims, 266 n. 2.
Causes épiscopales portées devant le synode, 133, 137, 152, 160 ; — doivent être jugées par douze évêques, 88 n. 3, 136, 199 ; — portées devant des juges élus, 134-6 ; — sont des causes **majeures** aux termes des F. Décrétales, 189 ; — jugées par le primat, 190 et n. 5 ; — réservées au pape, 189, 137-9.
Cavaillon, siège épiscopal de la province d'Arles, n. 4 de 65.
Célestin Ier, pape, 3 n. 3, 143 n. 2.
Censures ecclésiastiques, voir **Excommunications**.
Certa provincia (*Quelles conditions doit remplir une province pour être une*) 198-9.
Césaire d'Arles ; Symmaque en fait son vicaire, 250 n. 1.
Chalcédoine (*Concile de*), donne le titre d'archevêque à Flavien et à Anatolius, 28 n. 2 ; — défend de diviser les provinces, 6 n. 9, 91 ; — ses prescriptions relatives aux métropolitains, 62 n. 3, 235 et n. 4, 245 n. 6, aux exarques, 196, 235 et n. 4, 245 n. 6 ; — les Fausses Décrétales s'en inspirent, 196, 235 et n. 4.
Chalon-sur-Saône, séparée de sa métropole (Lyon) par le partage de Verdun, 266. — (*Évêque de*) n. 6 de 99.
Châlons-sur-Marne, siège épiscopal de la province de Reims, 200 n. 1 ; — donné à Willebert, 99 n. 1, 109 n. 1, 114 n. 3 ; — Hincmar casse une élection faite à Châlons, 111 n. 7 ; — (*Concile de*), 11 n. 2, 22 n. 6, 23 n. 5.
Charlemagne envoie des évêques au synode romain de 769, 57 ; — surveille l'épiscopat, 61, 78 ; — son peu de zèle pour le rétablissement de la hiérarchie, 57, 61 ; — pourquoi il restaure les métropoles, 62-3, 75 ; — s'inspire des collections canoniques offertes par Hadrien Ier, 62 et n. 3, 233 ; — procure le pallium à Tilpin et à Ermenbert, 64 ; — institue la province de Salzbourg, 67 ; — envoie une circulaire aux métropolitains, 67, 68, 72 ; — son testament, n. 4 de 65, 67 n. 4, 68 ; — rétablit la métropole de Narbonne, 70-1 ; — établit des archevêques qui ne sont pas métropolitains, 71-2 ; — demande pour les archevêques le pallium, 72-4 ; — fait fi de leur concours, 78, 79, 183, 272 ; — ordonne qu'il y ait deux conciles provinciaux par an, 76.
Charles le Chauve signale à Jean VIII les abus de l'appel à Rome, 131, 133 n. 3, 139, 244 n. 5 ; — protège Wulfad, 119 n. 2, 214, 284 et n. 3 ; lui donne le siège de Bourges, 284-5 ; — en conflit avec Rothad, 180, 215 ; — accorde sa faveur à Hincmar de Laon, 222 ; entre en conflit avec lui, 180 et n. 2, 223-4 ; lui rend une part des biens de l'Église de Laon, 214 ; — en conflit avec Noménoé, 198, 202 ; — donne le siège de Tours à Actard de Nantes, 285 et n. 4 ; — est trahi par Wénilon, 275 ; — accorde sa confiance à Hincmar, 285-6 ; est soutenu par lui, 270-2, 275-6 ; se refroidit à son égard, 174 et n. 3, 175 et n. 5 ; — veut faire d'Anségise un primat des Gaules, 175 et n. 5, 177, 259-261 ; — est sacré à Orléans par Wénilon, 274 n. 1 et 2 ; par Hincmar à Metz, 274 n. 1, 271 ; — part qu'il obtient à Verdun, 266 ; — prétend à l'héritage de Lothaire II,

271, 278-283, 288; part qu'il en conserve, 283, 284 et n. 1; — envahit la Germanie, 283 n. 3.
CHARLES, fils de Pépin d'Aquitaine, archevêque de Mayence, 288.
CHARLES, roi de Provence, 267 n. 1.
CHARLES MARTEL; ses fidèles pillent les biens d'Église, 24-5, 40.
CHARTRES, siège épiscopal, 16.
CHATEAUDUN, érigé par Sigebert en siège épiscopal, 9.
CHILDEBERT Ier, part qu'il obtient, n. 6 de 8; — érige un évêché à Melun, 9 n. 1.
CHILDEBERT II, fait saint Géry évêque de Cambrai, 14.
Chorévêques, leurs rapports avec le métropolitain, 48.
CHRODEGANG, évêque de Metz, archevêque, *missus*, légat, vicaire du pape, 54-6, 75, 237, 251, 255; — a la préséance au synode d'Attigny, 55, 60 n. 2; — est-il pro-métropolitain?, 55; — est seul archevêque, 58; — succède à Boniface, 54; — son successeur, 58, 59 et n. 7; — sa mort, 57; — (*Règle de*), 55 n. 1.
Clercs, Clergé. Voir ALDRIC, EBBON, *Laon*.
Clermont; — un jugement y est rendu, 19. — (*Evêque de*), 16 et n. 1, 20. — (*Concile de*), 8 n. 5, 10 n. 4.
Clichy (*Concile de*), 8 n. 5, 21 n. 5, 23 n. 5.
CLODOMIR, part qu'il obtient, 8 n. 6.
CLOTAIRE Ier, part qu'il obtient, n. 6 de 8; — ne respecte pas les droits des métropolitains, 15.
Cloveshove (*Concile de*), n. 4 de 48.
CLOVIS II, 17.
COLOGNE (*Métropole de*) aurait subsisté au VIIIe siècle?, 26, cf. 40 n. 1; — promise à Boniface, n. 6 de 42, 48; — ne lui est pas donnée, 51; — est restaurée à la date de 811, 69 et n. 2; — Charles le Chauve et Louis le Germanique se la disputent, 279-281; — elle reste à Louis, 283. — (*Province de*) forme un *missaticum* sous Louis le Pieux, 83; — est partagée à Verdun, 266, à Meerssen, 267 n. 1; — est sœur de la province de Trèves, 280 et n. 4, 103 n. 3. — (*Suffragants de l'archevêque de*), travaillent à donner à leur roi leur métropole, 272 n. 2; — défendent à Rome Willibert, 283 n. 1. Voir GUNTHER, WILLIBERT.
Compiègne (*Palais de*); Wilfrid y est sacré, 26; — Charles le Chauve s'y rend au retour de Cologne, 281; — Louis le Bègue y est sacré, 274 n. 1. — (*Assemblée de*) dépose Louis le Pieux, 81. — (*Synode de*); Hincmar de Laon le quitte, 169.
Comprovinciales, désigne les évêques de la même province, surtout dans le droit antérieur au IXe siècle, 23 n. 1, 162, et dans les Fausses Décrétales, 188 n. 3, 4, 189 n. 1, 190 n. 5; — se dit au IXe siècle de provinces d'une même région et traditionnellement unies, 102 n. 5, 280; — des synodes provinciaux, 153 n. 3, 155 n. 3, 162 n. 4.
Comte; son rôle dans les élections épiscopales, 85; — doit être présent au synode, 84; — en cas de vacance du siège doit protéger l'Église, 109 et n. 3.
Conciles provinciaux. Voir **Synodes provinciaux**.
Conciles généraux, *à l'époque mérovingienne*, 11; — *au VIIIe siècle*, voir *Germanique*, *Soissons*, *Estinnes*, *Ver*, *Attigny*; concile annuel prescrit par le concile de Soissons, 41; bisannuel prescrit à Ver, 51; — *au IXe siècle*, archevêques et suffragants présents, 85 et n. 2, 104, 160; — présidés par l'archevêque du lieu, 103, 176; — autorité qu'y exercent les archevêques, 156-7; — se montrent hostiles à toute primatie, 104; — approuvent les théories d'Hincmar, 179-181; — les Fausses Décrétales enseignent que le pape seul peut en convoquer, 189; — pouvoir d'en convoquer accordé à Drogon, 252, à Anségise, 259; — leur autorité est atteinte par les progrès de l'intervention ponti-

ficale, 296. Voir *Ver*, *Paris*, *Meaux*, *Soissons*, *Pitres*, *Troyes*, *Douzy*.
Concours *apporté au métropolitain par les évêques de la province*, à l'époque romaine, 6; — *des suffragants*, 160, 163-4, 170.
Conseil, dû par les suffragants à leur archevêque, 168.
Consentement, dû par les suffragants, 168-9.
CONSTANCE, évêque d'Uzès, chargé par le pape Hilaire d'ordonner les évêques, 232 n. 3.
Constance (*Evêque de*), 22, 111 n. 5.
Constantinople (*Patriarche de*), 1. — (*Concile de*) établit une juridiction supérieure à celle des métropolitains, 1, 28 n. 2, 196. — (*Église de*), son différend avec l'Église de Rome, 151 n. 5.
Corbeny (*Villa de*), assemblée qui s'y réunit à la mort de Carloman, 60.
Corbie, abbaye, 140 n. 4, 141 n. 3, 288.
Cordoue (*Province de*), 91 n. 1.
Corinthe (*Evêque de*) est dit archevêque, 28 n. 2.
Coutances, cité inspectée par son archevêque, 78 n. 1.
CUDBERTH, archevêque de Cantorbéry; ses relations avec saint Boniface, 48 n. 4, 49, 51 n. 3.
CYRILLE, évêque d'Alexandrie, est dit archevêque, 28 n. 2.

D

DAGOBERT, 23 n. 2.
DAX (*Evêque de*) nommé par Gandowald, 15, sacré par le métropolitain de Bordeaux, 15, 21 n. 4.
Décrétales (*Fausses*). V. **Fausses Décrétales**. — Fausse Décrétale de Grégoire IV, 187 n. 3, 208 n. 5.
Decretum, procès-verbal d'une élection épiscopale, 111, n. 7 de 116, 114, 119 n. 3.
DENYS LE PETIT (*Collection de*), 62, 235.
DENYS (pseudo-). La *Notitia* lui est attribuée, 91 n. 1.
Déposition des évêques, 145 et n. 2. Voir ROTHAD, GUNTHER, THEUTGAUD, HINCMAR DE LAON.
Deutz, Willibert y est élu archevêque de Cologne, 280-1.
DIDIER, évêque de Cahors, 23 n. 2, 233 n. 1.
Die, siège épiscopal de la province d'Arles, n. 4 de 65.
DINAMIUS, *rector Provinciæ*, 20 n. 5.
Diocèse, Diœcesis, circonscription civile, 1, 234 et n. 6, 235; — signifie au IXe siècle province ecclésiastique, 88. — (*Primat de*), 192 n. 2, 235.
Dionysio Hadriana (*collectio*) envoyée à Charlemagne, 62; — inspire les Capitulaires, 63 n. 1.
Dol, siège épiscopal breton, 199 n. 4; Noménoé y est sacré roi, 274 n. 1. — (*Métropole de*) érigée par Noménoé, 198, 290; — rivale de Tours, 285; — défend à Rome ses prétentions, 92 n. 1, 94 n. 4, 96; — n'est pas reconnue, 201; — les Fausses Décrétales lui marquent hostilité, 199.
Dormois, *pagus* du diocèse de Reims, 266 n. 2.
Douzy (*Concile de*), présidé par Hincmar, 176; tyrannie qu'il y aurait exercée, 174, 181; — des évêques étrangers au royaume y sont présents, 104 n. 2; — désigne des juges, 153; — Hincmar de Laon est sommé d'y paraître, 213; réquisitoire d'Hincmar contre cet évêque, 172, 179; débat entre les deux Hincmar, 156-7; on y rappelle le serment d'Hincmar de Laon, 122 n. 5, 123 n. 2; — Hincmar prend le sentiment des évêques, 157, 166; — les évêques décident qu'il doit rendre le jugement 157, 181; que le droit est de son côté, 142, 181; ne prennent pas la défense d'Hincmar de Laon, 156 n. 7, 180 et n. 2, 181; — Hincmar de Laon

condamné par Hincmar, 157 ; à l'unanimité, 180 n. 2; par Wulfad, 220; par Advence, 123 n. 2; par les suffragants d'Hincmar, 213; comme altérant le sens des Décrétales, 225 n. 3, 226; — Hincmar réserve les droits du siège apostolique, 136 n. 6; conformément aux canons de Sardique, 137 n. 5, 138-9.

Doyens, de l'Église de Reims; Capitula qui leur sont donnés, 299-303; — de l'Église de Soissons, reçoivent les ordres d'Hincmar, 153 n. 2 et 3 ; — doyen du chapitre de Laon reçoit les ordres d'Hincmar, 143.

Drogon, évêque de Metz, son origine, 252 ; — archichapelain, 72 et n. 2, 251 ; — archevêque, 72 et n. 2, 253 ; — a reçu le pallium, 94 n. 4 ; — ses relations avec Hincmar, 152 n. 2 ; — son ambassade à Rome, 253 ; — vicaire du pape, 251-3, 262 n. 2 ; — pourquoi il le devient, 253-4 ; — préside le synode de Yütz, 254 ; — son échec au concile de Ver, 254, 104 ; — Léon IV ne veut pas lui faire affront en créant un autre vicaire, 258 ; — son vicariat inspire peut-être les auteurs d'apocryphes, 237 et n. 3 ; — les Fausses Décrétales ne le visent pas, 239 n. 2 ; — le pseudo Angilramne ne lui est pas hostile, n. 3 de 237 ; — il ne porte pas le titre de primat, 251; sauf dans son épitaphe, n. 3.

Dunois, pagus, un évêché y est fondé par Sigebert, 16.

Duren (*Synode de*) n. 4 de 48.

E

Eauze (*Province d'*), un synode provincial y est tenu en 551, 17 n. 4. — (*Métropole d'*) a, aux VIe et VIIe siècles, une existence intermittente, 21 et n. 5; — n'est pas restaurée sous Charlemagne, 69, 70, 71 ; — n'est pas subordonnée à l'archevêque de Bordeaux, 70 n. 2 ; — ruinée par les Normands, 70 n. 1.

Ebbon, archevêque de Reims, son grand rôle politique, 81-2, 175, 275 n. 8, 286 ; — titre d'honneur dont il est qualifié, 93 n. 4 ; — *missus* en sa province, 83; — sa mission chez les Danois, 83 n. 2; — promoteur de la déchéance de Louis le Pieux, 80 ; — déposé, 81, 273; par une assemblée où figurent ses suffragants , 205 ; — rétabli, séjourne quelques mois à Reims, 118, 218 n. 6 ; — ses suffragants auraient pris part à son rétablissement, 208 et n. 5 ; auraient reçu de sa main le bâton et l'anneau, 119 et n. 1 et 2, 208 et n. 5 ; — a ordonné Wulfad, 119 n. 2, 284 ; — encourt la disgrâce de Lothaire, 287 ; — menées de ses partisans, 243 n. 1, 287 n. 1 ; — sa mort, 220 ; — serait auteur des Fausses Decrétales, 187 n. 3 ; sa cause est justifiée par elles, 203. — (**Clercs d'**) ordonnés par Ebbon après son rétablissement, sont déposés par Hincmar, 203, 204, 207 ; à l'invitation de ses suffragants, 207; choisissent des juges, 136 et n. 3, 207; — auraient fait appel au IIe concile de Soissons, 136 n. 3, n. 6 de 137; — sont déposés par ce concile, 157, 166, 207-8; — font recevoir leur appel à Rome, 137 n. 4, 226 n. 1 ; — sont rétablis sur l'ordre de Nicolas Ier au IIIe concile de Soissons, 138 et n. 2, 175, 204; grâce à l'appui de Charles le Chauve, 175 n. 5; — ont vraisemblablement composé les Fausses Décrétales 186 n. 3, 187 n. 3, 203, 204, 205, 210 ; — auraient formé un parti pseudo-isidorien, 203 ; — n'ont pas lié partie avec les suffragants d'Hincmar, 205-8 ; — Rothad parle seul en leur faveur, 208-210, 214 ; — Hincmar de Laon n'a pas eu de relations avec eux, 219-221.

ECBERTH, évêque d'York, n. 3 de 31, 42 n. 4.
ECGFRID, roi anglo-saxon, n. 3 de 31.
EDWIN, roi anglo-saxon, 34 n. 3.
ÉGÉGIUS, métropolitain de Reims, sacre saint Géry, 14.
ÉGILON, archevêque de Sens, 104 n. 1, 114 n. 3.
ÉGINHARD a conservé le testament de Charlemagne, 68.
Égypte (*Diocèse d'*), 1.
Eichstedt (*Évêque d'*), 40.
Élection (des évêques) *à l'époque romaine*, surveillée par le métropolitain, 5 ; — *à l'époque mérovingienne*, confisquée par le roi, 8, 13 ; rôle qu'y jouent le peuple et le clergé, les évêques et le métropolitain, 13-14, 22 ; — *au IXe siècle*, surveillée par l'archevêque, 109-112 ; — cas où elle passe aux évêques, 112 ; part qu'y prennent les rois, 267. — **(des abbés)**, surveillée par le métropolitain, 141.
ÉLIPAND, évêque de Tolède, hérétique, 70.
Elne (*Évêque d'*) incriminé par Léon IV, 158.
Embrun n'est pas métropole au Ve siècle, n. 5 de 3, n. 3 de 4, 69 n. 4 ; ni au VIe et VIIe, 22 ; — prétentions élevées par son évêque au concile de Francfort, 65, 69 n. 4 ; — devient métropole, n. 4 de 65, 68. 69 n. 4 ; — un évêque d'Embrun est déposé, 19 n. 1 ; — un archevêque d'Embrun impose un évêque à l'Église de Vence, 121 ; — la province d'Embrun est attribuée à Louis II, 267 n. 1.
ÉMÉRIUS, évêque de Saintes, 15.
EMMO, métropolitain de Sens, 23 n. 1.
Épaone (*Concile d'*), 12 n. 6.
Épernay (*Assemblée d'*) aurait provoqué la composition des Fausses Capitulaires, 193 n. 1, 187 n. 5.
Éphèse (*Concile d'*), 28 n. 2.
Epitome canonum offert par Hadrien Ier à Charlemagne, 23 n., 62 n. 3.
ERCAMRAD, évêque de Châlons, 132.
ERMENBERT, archevêque de Bourges, obtient le pallium, 62 n. 1, 64, 72 n. 4.
ERMENGARDE, femme de Lothaire Ier, 256 n. 2.
ERMENTRUDE, femme de Charles le Chauve, 109 n. 3.
ERPUIN, évêque de Senlis, 132 n. 1, 218 n. 3.
Espagne ; Wilchaire reçoit mission de la surveiller, 59 et n. 6 ; — Néfridius y est envoyé, 70.
Estinnes (*Concile d'*), 41 n. 2, 43 n. 2.
ÉTHÉRIUS, métropolitain de Lyon, sacre Augustin, 26 n. 3.
ÉTIENNE (Pseudo-) cité par Hincmar, 207, 303-4.
ÉTIENNE II ; son voyage en France, 54, 58 ; — sacre Chrodegang archevêque, 54 ; — aurait eu des relations avec Willichaire, 24 n. 3.
ÉTIENNE III, 57, 70 n. 3.
ÉTIENNE V, 119 n. 5.
EUCHAIRE (saint), évêque d'Orléans, 25.
EUDES, évêque de Beauvais ; ses bonnes relations avec Hincmar, 211, 130 n. 1 et 4, 140 n. 2 ; — est consulté au sujet du différend entre Rome et Constantinople, 151 n. 5 ; — assiste au sacre de Bertulf, 282 n. 2 ; — est chargé d'une enquête à Origny, 141 n. 2 ; — favorable à la primatie d'Anségise, 101 n. 4, 260, 261 et n. 1 et 6 ; — condamne Hincmar de Laon à Douzy, 213 n. 2.
EUDES RIGAUD, archevêque de Rouen, 142.
Évreux, visitée par son archevêque, 79 n. 1.
Examen canonique ; sens qu'il revêt, 113 ; — rôle qu'y joue l'archevêque, 115-6, 160, 163, 267 ; — tous les évêques de la province y assistent, 114, 147 ; concours qu'ils prêtent à cette occasion à l'archevêque, 115, 163 ; — doit être autorisé par le métropolitain de l'élu, 99.
Exarques, évêques d'Orient qui

surveillent toutes les provinces ecclésiastiques d'un diocèse civil, 1, 234 et n. 6, 245 n. 6 ; — assimilés aux archevêques par Isidore de Séville, 28 n. 2; ne peuvent l'être avec les archevêques de Cantorbéry, 31 n. 3, avec les vicaires du pape, 250; — identifiés avec les primats par les F. Décrétales, 196, 236.

Exceptio spolii invoquée par Hincmar de Laon, 223.

Excommunications abusivement prononcées au IXe siècle, 131 ; — levées en pareil cas par l'archevêque, 132, 162, 213 n. 5 ; — celles qu'il lance sont confirmées nécessairement par le synode, 154 ; — clergé de Laon interdit par son évêque, 131 et n. 5, 143, 213 ; — complices du fils de Charles le Chauve excommuniés par Hincmar, 169 ; — Léon IV blâme Frédulus d'avoir excommunié un prêtre, 158.

F

FARDULF, abbé de Saint-Denis, 78, 79 n. 1.

Fausses Décrétales (*Origine des*); date de leur apparition, 86, 187 et n. 5, 200 n. 3, 299, 304; — hypothèse de l'origine mancelle, 186 et n. 5, 197 et n. 1, 201; de l'origine rémoise, 187 et n. 2 et 3, 202-3 ; — leurs auteurs présumés: clercs d'Aldric, 186 n. 5, n. 1 de 197; Ebbon, Rothad, Wulfad, 187 n. 3; clercs ordonnés par Ebbon, 186, n. 3, 187 n. 3, 203, 204-5; — ils n'ont pas pour complices les suffragants d'Hincmar, 205-8, pas même Rothad, 208-10, 216; — relations qui existent entre elles et les autres collections apocryphes, 185, 186 et n. 2; — elles auraient été portées à Rome par Rothad, 216-7. — (*Intentions des auteurs des*); la réforme de l'Église, 193 et n. 1; — retour à l'ancien droit, 194-5; — leur esprit systématique, 196; — leur méthode de travail, 193; — leurs passions personnelles, 197; — influence des affaires de Bretagne, 197-202; — des conflits de la province de Reims, 202-3; — leurs rancunes à l'égard d'Hincmar, 204, 210; — leur faveur pour Ebbon, 205; — ne songent à procurer la primatie à aucune Église, 239 et n. 2; — (*Doctrine des*) au sujet des métropolitains et des suffragants, 188-191, 142, 161, 164, 167, 182, 195-6 ; de la primatie et des primats, 190, 196-7, 235-9; des patriarches, 190 n. 4, 196-7; du pape, 189, 196-7, 239; de l'appel à Rome, 139, 190, 215, 226; des provinces ecclésiastiques, 198, 199 et n. 1, 268; du synode provincial, 188-9, 200-1, 217; des biens ecclésiastiques, 215, 223 et n. 2; des tribunaux séculiers, 224 ; — interdit le partage des provinces, 199 n. 1, 268; — en quoi elle est favorable aux métropolitains, 191-2, 229; — en opposition avec celle d'Hincmar, 177; — dirigée contre lui, 204, 229; — comment il l'interprète, 142, 225, 229 et n. 5, 230 et n. 1, 300; — signe d'une réaction contre les progrès du pouvoir métropolitain, 177, 195, 210; — n'indiquent pas l'usage du temps, 178. — (*Succès des*); profit qu'en ont tiré Rothad, 179, 211, 215-9, 227; Hincmar de Laon, 161, 179, 196 n. 2, 211, 219-24; Hincmar de Reims, 216, 220, 303-4; Nicolas Ier, 216 et n. 1, 217 et n. 1 et 2, 227 et n. 2; Theutgaud de Trèves (?), 240 et n. 2, 243; le clergé de Lothaire Ier (?), 256-7; Anségise de Sens, 259; — les suffragants d'Hincmar ne s'en inspirent pas, 211-4, 225; — l'épiscopat des Gaules admet l'interprétation qu'en donne Hincmar, 225-6; — elles créent et répandent la notion de primatie, 238, 239; — font prévaloir l'appel à Rome, 139, 226; —

dans quelle mesure elles ont servi les progrès de l'intervention pontificale, 227 et n. 2; — leur pénétration dans le droit, 228, 296.
FÉLIX, évêque de Nantes, 15 n. 3.
FÉLIX, évêque d'Urgel, 70 n. 3.
Féodalité; les archevêques tirent profit de son établissement, 184, 293, 296.
Ferrières (*Monastère de*); Louis III et Carloman y sont sacrés, 274 n. 1.
FESTINIEN, évêque de Dol, prétend être métropolitain, 97 n. 4, 199 n. 3.
Fisc royal (*Agent du*), 224.
FLAVIEN, évêque de Jérusalem, est dit archevêque, 28 n. 2.
FOLCON, administrateur de l'Église vacante de Reims, 218 n. 6.
FOLCUIN, évêque de Thérouanne; Hincmar lui demande des reliques, 211.
Fontanet (bataille livrée à), 254.
FORMOSE, pape, fait de Bernoin son vicaire, n. 5 de 262.
FORTUNAT, appelle l'évêque de Trèves *archisacerdos*, n. 2 de 28.
FOULQUES, archevêque de Reims; son rôle politique, 175, 286.
FRANCFORT; Louis le Germanique s'y rend, 280. — (*Concile de*), définit la juridiction du métropolitain, 63 n. 5, 64, 75 n. 2; réserve celle du roi, 78 n. 2; — est saisi du différend entre Arles et Vienne, 65, 69 n. 4.
FRANCON, évêque de Liège, sert les intérêts de Charles le Chauve en Lorraine, 279-80.
FRANCON, évêque de Mans, n. 4 de 68.
Francs (les), au dire de saint Boniface, n'ont pas d'archevêque, 28, 37; — promesses qu'ils font à Boniface, 48; — ils ne les tiennent pas, 50.
FRÉDULUS, archevêque de Narbonne; comment il se comporte en synode, 158, 182.
Frise (*Archevêque de*), 35, 40, 75.
FROTHAIRE, archevêque de Bordeaux; ses relations avec Hincmar, 105 n. 4; — préside à l'élection d'une abbesse à Sainte-Radegonde, 141 n. 4; — favorable à la primatie d'Anségise, 104 n. 4, 260, 261 n. 1.
FROTHAIRE, évêque de Toul; son sacre, n. 6 de 67; — écrit à Hetti de Trèves, 76 n. 3, 84.
FULCRAN, prévôt de l'abbaye de Corbie, 140 n. 4.
FULCRIC, excommunié par Hincmar, 154 n. 3, 240 n. 2.
FULRAD, abbé de Saint-Denis, archichapelain, 47, 71.

G

Gap; un évêque de Gap est déposé, 19 n. 1.
Gaules converties par les envoyés des premiers papes, 90; — la réforme de saint Boniface y établit des archevêques, 43, 76, 195, 295; — la connaissance du droit y est renouvelée, 62; — (usage des Églises des), 119; — (action des empereurs dans les, 258-9; — (les métropolitains des) sont primats, 160, 192, 236 n. 2, 244-6. — (*Archevêque des*), 57, 59 et n. 7, 60 et n. 2, 61. Voir WILCHAIRE. — (*Primatie des*), 176, 225, 250, 255, 260. — (*Vicaires du pape pour les*), voir **Vicaires**.
GAUZIOLEN, évêque du Mans, 26, 27.
GEILON, abbé de Tournus, évêque de Langres, 292 et n. 2.
GÉNÉSIUS, métropolitain de Lyon, 23 n. 5.
GENÈVE, siège épiscopal de la province de Vienne, 3 n. 4, n. 4 de 65; — (conflit au sujet d'une élection à), 121, 292-3.
GEORGES, évêque d'Ostie, vient en France avec Etienne II, 58; devient évêque d'Amiens, 59.
Germanie évangélisée par saint Boniface, 36; — action qu'y exercent les empereurs, 258-9; — Charles le Chauve l'envahit, 283 n. 3. — (*Archevêque de*), 36, 40,

43, 75. — (*Primatie de*), 260. — (*Rois de*), 266, 275, 277, 278, 280, 281, 282. — (*Métropoles de*), 87, 97 n. 2. — (*Mayence, métropole de*), 288. — (*Concile germanique*), sa date, n. 2 de 38, 39 voir *errata*, 43 n. 2; Boniface y est établi archevêque d'Austrasie, 39-40.

GÉRY (saint), évêque de Cambrai, 14.

GÉWILIB, évêque de Mayence, n'est pas métropolitain, 39.

GODUIN, évêque de Lyon; ses rapports avec les Anglo-Saxons, 26 n. 3.

GONTBERT reçoit de Lothaire II l'évêché de Cambrai, 269.

GONTRAN, roi mérovingien, 15, 19 n. 1.

GOTTSCHALK, hérétique, 220 n. 3; — condamné par un synode provincial de Reims, 148 n. 2; — ami d'Hincmar de Laon, 220.

Grado (un archevêque de) est accusé de trahir Louis le Pieux, 273.

GRÉGOIRE Ier le Grand donne à quelques évêques le titre d'archevêque, 28 n. 2; — instructions qu'il donne à Augustin, 31 n. 3, 33, 88 n. 3, 237 n. 1, 247 n. 2; — fait de Virgile d'Arles son vicaire, 250 n. 1, n. 2 de 28, 237 n. 1; — Jean VIII copie deux de ses lettres, 263; — sa doctrine sur les *lapsi*, 300.

GRÉGOIRE II reçoit le serment de saint Boniface, 36.

GRÉGOIRE III accorde le pallium à Willichaire, 24 n. 3, 36, 60 n. 2; à saint Boniface, 36.

GRÉGOIRE IV (*Fausse Décrétale de*), 208 n. 5.

GRÉGOIRE DE TOURS trouve légitime l'ingérence des rois dans les affaires des Églises, 10; — ne proteste pas contre l'atteinte portée aux droits des métropolitains, 20-1; — rapporte un procès épiscopal, 19; — son propre procès, 19 n. 1.

Grenoble, siège épiscopal de la province de Vienne, 3 n. 4, n. 4 de 65.

GRIMON est fait archevêque de de Rouen, 43 n. 2; — le pallium est demandé pour lui seul, 45, n. 6 de 46; — sa mort, 52.

GUNDOWALD, usurpateur, désigne un évêque pour Dax, 14-5.

GUNTHER, archevêque de Cologne; Hincmar lui demande ses bons offices en faveur de l'Église de Cambrai, 269; — ami d'Hincmar de Laon, 220; — déposé par Nicolas Ier, 220 n. 3, 226 n. 2, 227 n. 1, 278 n. 1; — Hadrien II lui rend la communion laïque, 278 n. 1; — il rentre à Cologne, 279; — se désiste de ses prétentions en faveur de Willibert, 281.

H

HADEBERT, évêque de Senlis, 116 n. 4.

HADRIEN Ier communique à Charlemagne des collections canoniques, 69, 233; — pouvoirs qu'il accorde à Wilchaire, 59, 70 n. 3; — peu soucieux de rétablir les métropoles des Gaules, 62 n. 1; — accorde le pallium à Tilpin et à Ermenbert, 63-4. — (*Lettre d' — à Berlaire de Vienne*) est fausse, 62 n. 1. — (*Lettre d' — à Tilpin de Reims*); son authenticité, 63 n. 6, 242 n. 3; privilèges qu'elle accorde à l'Église de Reims, 64, 234, 242.

HADRIEN II rend la communion laïque à Gunther, 278 n. 1; — ses conseils à Hincmar de Laon, 125 n. 2, 182 n. 5; — confie l'évêché de Laon à Hincmar et au roi, 144 n. 2; — accepte la condamnation d'Hincmar de Laon, 139, 226; — accorde le pallium à Actard de Nantes, 94, 96 n. 2 — tient la Lorraine pour héritage dû à l'empereur Louis II, 271 n. 5, 283 n. 1; — estime Hincmar de Reims supérieur aux autres archevêques, 173 n. 1.

HADULF, clerc de Laon, 132 n. 1.

Hambourg, métropole érigée par Louis le Pieux, 87.

HARDUIC, archevêque de Besançon,

ami d'Hincmar de Laon, le condamne à Douzy, 180 n. 2; — fait opposition à Hincmar, 214 n. 3.

HARTBERT est fait archevêque (de Sens), n. 4 de 40, 43 n. 2, n. 6 de 46; — son voyage à Rome, 44, et n. 2, 46 et n. 4; — aurait refusé le pallium, 45 n. 4.

HATTON, archevêque de Mayence, donne un abbé au monastère de Saint-Gall, 141.

HATTON, évêque de Verdun, se prononce en faveur de Charles le Chauve, 279 n. 2; — sa mort, 282 n. 2.

Hauvilliers, monastère du diocèse de Reims, 140 n. 6.

HÉDÉNULF, évêque de Laon, son sacre, 123 n. 1; — remplit les fonctions de visiteur, 110 n. 3; — chargé d'une enquête à Origny, 141 n. 2; — demande à Jean VIII la permission de se démettre, 145 n. 2.

HÉRARD, archevêque de Tours, assiste à l'examen de Willebert, 99 n. 1, 114 n. 3.

HÉRIMAN, évêque de Nevers, ne parait pas au synode, 149; — malade, visité par son archevêque, 144.

HERMÈS, évêque de Béziers puis de Narbonne, perd ses droits de métropolitain, 232 n. 3.

Herstall (*Capitulaire d'*), 63, 77 n. 2 et 5.

Hesse (*Evêques de*), 40 n. 4.

HETTI, archevêque de Trèves, invité à tenir un synode provincial, 76 n. 3, 84; — chargé de missions par Louis le Pieux, 81; — ses relations avec Hincmar, 105; — sa mort, 240 n. 2.

HÉTILON, évêque de Noyon, 277 n. 1, 3.

HILAIRE, pape, retire à Hermès, métropolitain de Narbonne, le droit de sacrer les évêques, 232 n. 1; — fait de Léonce d'Arles son vicaire, 250 n. 1, 237 n. 1.

HILAIRE, évêque de Narbonne, invité par le pape Boniface à exercer ses droits de métropolitain, 3 n. 3 et 5, 237 n. 1.

HILDEBALD, archevêque de Cologne, 69 n. 2, 85 n. 1 et 2; — archichapelain, n. 8 de 64, 69 n. 2, 71; — archevêque du sacré palais, 72; — institue l'évêque de Munster, 87 n. 2.

HILDEBALD, évêque de Soissons, somme Hincmar de Laon de paraître à Douzy, 213 n. 1; — le condamne, n. 2; — ses rapports avec Hincmar, 211, 130 n. 1, 140 n. 2.

HILDUIN, abbé de Saint-Denis; Hincmar est son élève, 286.

HILDUIN, abbé de Saint-Omer; Charles le Chauve le désigne pour être archevêque de Cologne, 279.

HILDUIN, frère de Gunther; Lothaire II veut en faire l'évêque de Cambrai, 269; — il est soutenu par les archevêques lorrains, 270.

HILMERAD, évêque d'Amiens; ses relations avec Hincmar, 129 n. 7, 152 n. 4, 153 n. 3.

HINCMAR, archevêque de Reims; moine à Saint-Denis, 218-9, 286; — son élévation à Reims, 99 n. 2, 286; — son sacre, 209, 218; — contestations au sujet de son élection, 287 n. 1; — son caractère autoritaire, 173 4, 182, 202-4, 222; — son crédit, 173, 175, 285 6; — ses disgrâces, 174-5, 259 n. 3, 284-5; — sa partialité, 172; — sa déloyale exégèse, 124 n. 3, 145 n. 5, 167, 229 et n. 5, 230 et n. 1, 245 n. 6, 247 et n. 2, 3 et 4, 300; — faux qu'il commet, 248; — Capitula qu'il remet aux prêtres et aux doyens de son Église, 299-304. — *Sa théorie des droits des métropolitains* lui est-elle personnelle ?, 171-4; — il se réclame du droit commun, 174-7; — sa théorie est reconnue par l'épiscopat, 179-182; — est battue en brèche par les Fausses Décretales, 177-8, 161, 194, 202, 204-5, 226, 295; — en quoi elle lui est personnelle, 182-4; — elle prévaut au IXe siècle, 183-4, 226, 228, 296. Voir **Appel à Rome, Mé-**

tropolitains, Primats, Suffragants, Synodes provinciaux. — *Luttes qu'il a soutenues contre les clercs d'Ebbon*, 166, 203-5, 207, 208-9, 220; — *contre ses suffragants*, 172, 202-3; — bons rapports qu'il entretient avec la plupart d'entre eux, 211-3; — il les défend, 126 n. 8; — concours qu'il leur demande, 163-4; — appui qu'il en obtient, 206-8, 212-3; — comment il dispose d'eux, 168-9, 125 et n. 1, 129, 130, 132; — conflit avec ROTHAD, avec HINCMAR de Laon (voir ces noms); — contre *d'autres archevêques*; ses bons rapports avec les autres métropolitains, 105-7, 220 et n. 6; — ses relations avec la province de Trèves, n. 6 de 99, 100, 241, 271, 280, 282; — il se fait le champion de l'égalité des métropolitains, 100-1, 103, 175-7, 241; — conflit avec ANSÉGISE, THEUTGAUD, WULFAD, (voir ces noms); — opposition qui lui est faite par les archevêques lorrains, 179 n. 1, 213; par le concile de Troyes, 139 n. 5, 180 n. 1, 214 et n. 2; — *contre les rois*, Lothaire Ier, 268; — attitude d'Hincmar au sujet du divorce de Lothaire II, 214, 269; — conflit avec ce roi au sujet de la vacance du siège de Cambrai, 269-70; — avec Louis III au sujet de la vacance du siège de Beauvais, 112 n. 2, 120; — *contre le pape* (voir NICOLAS Ier); — *relatives à la primatie et au vicariat*; Hincmar primat en sa province, 242, 244, 247-8; — ne veut pas être primat des Gaules, 176, 257-8; — privilèges qu'il sollicite, 240 n. 2, 241, 242, 268; — il combat la primatie de Theutgaud, 240-3, d'Anségise, 172, 177, 261; voir **Primatie, Vicariat**; — *relatives aux Fausses Décrétales*; elles sont dirigées contre lui, 203-5; — il les croit authentiques, 228-9; — les utilise, 187, 216, 229, 303; — les interprète et les élude, 229-30, 300. — *Son rôle politique*; sacre Charles le Chauve à Metz, 274 n. 1, n. 6 de 290; Louis le Bègue à Compiègne, 274 n. 1; — services qu'il rend au roi dans l'administration du royaume, 285-6; — il le défend contre les envahisseurs, 274-7, 285; — inquiet du partage de sa province entre deux rois, 200 n. 1, 213 n. 1, 268; — favorise l'invasion de Charles le Chauve en Lorraine pour rendre à sa province l'unité, 270-2, 282; — efforts des rois germaniques pour le gagner, 276, 277; — Lothaire Ier essaie de se l'attacher, 256; — sa fidélité à Charles le Chauve et à sa maison, 276, 277; — maîtrise qu'il exerce, 286; il la doit à son caractère et à sa situation d'archevêque de Reims, 286, 289.

HINCMAR, évêque de Laon, neveu du précédent; son caractère, 221; — doit son évêché à Hincmar, 116 et n. 3; — bons rapports qu'il a eus avec lui, 212; — a témoigné en sa faveur, 208 n. 4, 212, 220; — l'appelle *primas*, 234 n. 4; — a condamné Rothad, 180 n. 1; — a été défendu par Hincmar, 126 n. 6; — envoyé par lui au sacre de Bertulf, 282 n. 2; — ses conflits avec Hincmar, 118 n. 3, 129 n. 8, 130 n. 2, 168, 169, 178, 203, 211, 219; — ouvrages d'Hincmar composés contre lui, 172, 179, 225; — réponses composées par lui contre Hincmar, 128 n. 1, 156, 203-4, 226; — soutient que le pape est le seul primat, 239 n. 3, 247 n. 5, 192 n. 2, voir *errata*; — faveur dont il a joui près du roi, 222; — ses conflits avec le roi, 222-4, 180 et n. 2; — jette l'interdit sur son clergé voir **Excommunications**; — ses complices et amis, 219, 220, 180 n. 2; — n'a pas de relations avec les clercs d'Ebbon, 220-1, 208 n. 4; — est-il champion d'un parti pseudo-isidorien?, 203, 219-24; — fait usage des Fausses Décrétales, 161, 179, 194, 196 n. 2, 223; — se met en désaccord avec elles, 222-4, — n'a pas été soutenu par son clergé, 213; ni par l'épiscopat, 157,

179, 212-3; — on admet qu'il altère le sens des Décrétales, 225 et n. 3; — il a demandé des juges élus, 134, 223-4; — est condamné et déposé à *Douzy* (voir ce mot); — obtient la moitié des biens de l'évêché de Laon, 214.

Hispana, collection canonique: le pseudo-Isidore reproduit une recension interpolée de l' —, 192; — elle identifie le primat africain au métropolitain, 233, 236 n. 1; — appelle primat l'évêque de Carthage, 234, 235; — appelle l'exarque *princeps* du diocèse, 235.

HONORIUS, empereur (*Constitution d'*), 3 n. 2.

HONORIUS Ier, pape, réglemente l'Église d'Angleterre, 31 n. 3, 33 n. 5, 34 n. 3.

HONORIUS, archevêque de Cantorbéry, 31 n. 3, 33 n. 5, 34 n. 3.

HORMISDAS, pape (*Fausse lettre à saint Rémi*), 91 n. 1, 248.

Hrofa (Évêque de), 33.

HUGUES L'ABBÉ, ses rapports avec Hincmar, 116 n. 7, 277 n. 2.

HUGUES, neveu de Charles Martel, reçoit les évêchés de Paris, Bayeux, Rouen, 25.

I

IBBO, métropolitain de Tours, 23 n. 4, 24 n. 1.

IMMON, évêque de Noyon; ses relations avec Hincmar, 132 n. 1; — nie avoir pris part au rétablissement d'Ebbon, 207.

INNOCENT Ier, pape, défend de diviser les provinces ecclésiastiques, 6, 91 n. 2; — Hincmar interprète déloyalement ses Décrétales, 245 n. 6, 247.

ISIDORE, évêque de Séville; rang qu'il donne aux archevêques, 28 n. 2; — inspire Rabau Maur, 92 n. 5.

ISIDORE (pseudo-), prétendu auteur des **Fausses Décrétales** (voir ces mots).

Istrie; lettre des évêques d'Istrie à l'empereur Maurice, n. 2 de 28.

Italie; Agobard et Bernard s'y réfugient, 81 n. 3; — l'empereur Louis II y reste confiné, 258.

J

JANVIER, évêque de Cagliari, est dit archevêque, 28 n. 2.

JEAN VIII, pape, consacre Optand de Genève, 119; — accorde le pallium à Walon de Metz, 95 n. 2 et 4; — se plaint que les métropolitains des Gaules ordonnent les évêques sans avoir reçu le pallium, 95 n. 3, 262; — fait Charles le Chauve empereur, 259; — songe à faire Boson empereur, 262; — fait d'Anségise son vicaire, 259, après entente avec Charles le Chauve, 174, 259 et n. 1; — fait de Rostaing d'Arles son vicaire, 261-2; — ne songe pas à établir un primat des Gaules, 259, 263; — Charles le Chauve et Hincmar lui dénoncent l'abus des appellations à Rome, 131, 139, 226.

JEAN, archevêque d'Arles, 71 n. 1.

JEAN, évêque de Cambrai; son sacre, 118 n. 2; — Hincmar le soupçonne de favoriser le divorce de Lothaire et lui interdit le voyage de Rome, 127 n. 4, 270 n. 3; — il reçoit d'Hincmar ordre de reconnaitre Charles le Chauve, 271, 273; — ses bonnes relations avec Hincmar, 211, 152 n. 4, 164 n. 4; — est envoyé au sacre de Bertulf, 282 n. 2; — somme Hincmar de Laon de paraitre à Douzy, 213 n. 1; le condamne, n. 2.

JEAN, archevêque de Rouen, 105 n. 4.

JEAN, évêque de Toscanella, légat du pape Jean VIII au concile de Ponthion, 260.

JÉRÉMIE, archevêque de Sens, 110 n. 5.

JÉRÔME, sacré évêque de Lausanne, 118 n. 7.

Jérusalem (*Patriarche de*), 2 n. 1.

JOSEPH, archevêque de Tours, n. 4 de 68.

Judices electi, juges élus; origine africaine de cette juridiction, 134 et n. 1; — nombre des juges, 88 et n. 3, 136, 199, 200 n. 1; — ne peuvent être choisis en dehors de la province, 98, 135; — leur choix est fait par l'archevêque ou ratifié par lui, 134; — leur juridiction se confond en pratique avec celle du synode, 136; — leur sentence est-elle sans appel? 135 et n. 5, 137 et n. 4; — Hincmar préfère et oppose leur compétence à l'appel à Rome, 137; — Les Fausses Décrétales la favorisent, 224 et n. 1; — juges choisis au IIe concile de Soissons par Hincmar et par les clercs d'Ebbon, 136 et n. 3, 207; déposent ces derniers, 137 n. 4; — Rothad aurait été déposé par les juges élus demandés par lui au concile de Pitres, 135 n. 5, 136, 137 n. 4; — Hincmar de Laon demande à son archevêque de lui en désigner, 134, 223; rejette leur compétence, 134 n. 2, 224.

Jugements séculiers; les évêques doivent s'y soustraire, 73; — les Fausses Décrétales interdisent aux évêques de les accepter, 224 et n. 3; — rejetés par Rothad, 215, par Hincmar de Laon, 224; — acceptés ensuite par ce dernier, 224.

JUSTE, évêque de Hrofa, n. 6 de 33; puis archevêque de Cantorbéry, 31 n. 3, 33 et n. 5 et 6.

K

KENT, royaume anglo-saxon, 34.

L

LAMBERT, évêque de Brixen, 128 n. 4.

LANDOBERCTHUS, métropolitain de Sens, 23 n. 5 voir *errata*.

LANDRAMNE, archevêque de Tours, prend part à l'élection d'Aldric, 85, 110 n. 5; l'investit par le bâton de l'évêché du Mans, 86, 119 n. 2; — ses relations avec Hincmar, 105 n. 4.

Langres, cité épiscopale de la province de Lyon, n. 3 de 89; — est visitée par l'archevêque de Sens sous Charlemagne, 79 n. 1; — un évêque de Langres est *missus* sous Louis le Pieux, 83 n. 3; — Aurélien de Lyon impose un évêque à cette Église, 121, 292, 293. — (*Concile de*), 146.

Laodicée (*Concile de*) détermine les droits des métropolitains, 62 n. 3.

Laon, siège épiscopal de la province de Reims, 200 n. 1; — fondé par saint Rémi, 89 n. 3, 93 n. 1; — ignoré de la *Notitia*, 90 n. 1; — Hincmar de Reims en prend le gouvernement, 143, 144 n. 2, 164, 213. — (*Clergé de*) frappé d'interdit par son évêque, 131, 143, 213; en est relevé par l'archevêque de Reims, 143 et n. 6, 164, 213 et n. 5; — envoie à Hincmar le *decretum* d'une élection, 119 n. 3 — (*Evêques de*); voir HÉDÉNULF, HINCMAR, PARDULUS.

Lapsi; doctrine d'Hincmar et des Fausses Décrétales à leur sujet, 229 n. 5, 299-300.

Lausanne, cité épiscopale attribuée à Louis II, 267 n. 1.

LÉGER (saint), évêque de Munster, 87.

LEIDRAD, archevêque de Lyon, 69 n. 1; — envoyé en Espagne par Charlemagne, 70; — lui rend compte de l'état de son diocèse, 78 n. 1.

LÉON Ier LE GRAND, pape, règle le différend entre Vienne et Arles, 3 n. 4, 65 et n. 4, 69 n. 4, n. 3 de 100, 262 n. 1; — témoigne que le privilège de Patrocle d'Arles est révoqué, 250 n. 1; — reçoit lettre des évêques qui plaident la cause de l'Église d'Arles, 249 n. 2; — défend d'enlever aux métropolitains leur *primatus*, 233

n. 5 ; — définit la juridiction des vicaires du pape, 245 n. 6.

LÉON III, pape, 35 n. 2.

LÉON IV, pape, écrit aux évêques bretons, 199 n. 4 ; — blâme Frédulus de Narbonne, 158 ; — aurait accusé Hincmar d'orgueil et de désobéissance, 174 n. 1 ; — Hincmar sollicite de lui un privilège, 240 n. 2, 241 ; — Lothaire Ier lui demande pour Hincmar le pallium quotidien et le vicariat, 256 ; — il n'accorde que le pallium, 258 ; — ignore la primatie des Fausses Décrétales, 257.

LÉONCE, évêque d'Arles ; le pape Hilaire lui accorde des privilèges, 250 n. 1.

LÉONTIUS, métropolitain de Bordeaux, chasse un évêque intrus, 15 ; en est puni par Caribert, 15, 21.

Liège, pourvue d'un évêque à l'issue du concile germanique, n. 4 de 40 ; — attribuée par le traité de Verdun à Lothaire Ier, 266 ; — par le traité de Meerssen à Charles le Chauve, 267 n. 1, 283.

Lisieux, visitée par son archevêque, 79 n. 1.

Litteræ commendatitiæ demandées par Jean de Cambrai à Hincmar, 127 n. 3.

Litteræ formatæ ; les métropolitains ont le droit d'en délivrer, 6, 7 n. 4 ; — l'atrocle d'Arles reçoit le privilège d'en délivrer, 250 n. 1.

LIUTBERT, archevêque de Mayence, présent au concile de Cologne, 103 n. 1 ; — convoque un synode provincial, 147 n. 2 ; — ses relations avec Hincmar, 106 n. 4 ; — Salomon de Constance lui écrit, 133 n. 1 ; — procure le siège de Cologne à un partisan de Louis le Germanique, 280-1 ; — services qu'il rend à ce roi et à sa maison, 288-9.

Lodève (*Évêque de*) paraît aux conciles francs et aux conciles espagnols, 21 n. 3.

Lorraine, *Lorrains* (voir *Lotharingie*).

LOTHAIRE Ier, empereur, intervient en faveur de Bernard de Vienne et d'Agobard, 81 n. 3 ; — part qui lui est attribuée à Verdun, 266 ; — invite le pape Sergius à faire de Drogon son vicaire, 253-4 ; — ses agissements contre Hincmar, 287 ; — demande à Léon IV pour Hincmar le pallium quotidien et le vicariat, 255-6 ; — missions remplies près de lui par Hincmar, 286.

LOTHAIRE II ; sa part au partage d'Orbe, 267 n. 1 ; — son divorce, 126 n. 2, 180 n. 1, 211, 269 ; — entre en conflit avec Hincmar au sujet du siège de Cambrai, 269-70 ; — sa mort, réglement de sa succession, 100, 267 n. 1, 278-84.

Lotharingie, royaume de Lothaire, Hincmar s'efforce de la procurer à Charles le Chauve, 100, 270-2 ; — disputée entre Charles et Louis, 288 ; — (*Archevêques lorrains*) prennent parti pour Hilduin, évêque intrus de Cambrai, 269-70 ; pour Rothad, 179 n. 1, 180 n. 1, 213.

LOUIS LE PIEUX, empereur ; puissance de l'épiscopat sous son règne, 79 ; — rôle des archevêques sous son règne, 80-1, 273 ; — sa déchéance, 80 ; — son rétablissement, 81 ; — fait des archevêques ses *missi*, 82-3 ; — accorde des privilèges à plusieurs archevêques, 85 ; — partage de sa succession, 265.

LOUIS II LE BÈGUE, sacré par Hincmar à Compiègne, 274 n. 1.

LOUIS III, roi de France occidentale ; confiance qu'il témoigne à Hincmar, 285 ; — Hincmar nomme un visiteur sans son autorisation, 110 n. 1 ; entre en lutte avec lui au sujet d'une élection à Noyon, 112 n. 2 ; à Beauvais, 112 n. 2, 114 n. 5.

LOUIS LE GERMANIQUE ; part qui lui est attribuée à Verdun, 266 ; — envahit le royaume de Charles, 274 7 ; — dispute la Lorraine à

Charles, 278, 280-1; — le siège de Cologne est occupé par l'un de ses partisans, 280-1; — il tente d'expulser du diocèse de Trèves l'archevêque choisi par Charles, 282-3; — part qu'il obtient de la Lorraine, 267 n. 1, 283 4; — soin qu'il apporte au choix des archevêques de Mayence, 287-8; — missions remplies par Hincmar près de lui, 286, 289; — il gagne Wénilon à sa cause, 275; — avances qu'il fait à Hincmar, 275-6; — lettres que lui écrit Hincmar, 170 n. 2, 276, 282 n. 4.

LOUIS II, empereur; son ambassade à Rome, 253; — n'a pas d'action en Gaule et Germanie, 258; — sa part au partage d'Orbe, 267 n. 1; — ses prétentions à l'héritage de Lothaire II sont appuyées par la papauté, 271 n. 5, 283 n. 1.

LOUIS III de Germanie, envahit la France occidentale, 274 n. 1, 277; — cherche à gagner Hincmar, 277; — Willibert lui dénonce les projets d'invasion de Charles le Chauve, 283 n. 3.

LOUP, évêque de Châlons, Hincmar en rend bon témoignage, 211.

LOUP, abbé de Ferrières, recommande à Hincmar un candidat au siège d'Amiens, 115 et n. 4.

Lugdunensis (*Tertia*), province romaine (de Tours), Hincmar la désigne-t-il quand il parle d'une *tertia provincia*? n. 3 de 89.

LUL, évêque de Mayence, n'est pas métropolitain pendant les premières années de son épiscopat, 51 et n. 5; — devient archevêque, 51 n. 5, 63 n. 6, 64, 212 n. 3; — Charlemagne demande pour lui le pallium, 72 n. 4.

LUPUS, évêque de Sens, 58 n. 7.

Lyon: préséance des évêques de Lyon au VIe siècle, 20; — n'a plus d'évêque sous Charles Martel, 25; — n'est pas métropole en 769, 60; — métropole restaurée entre 800 et 803, 69 n. 1; — Boson n'a pas été sacré à Lyon, n. 6 de 290. — (*Archevêque de*); voir AGOBARD, AURÉLIEN; — n'a que trois suffragants, n. 6 de 99, 106 n. 2; — influence politique qui lui appartient, 289 n. 4; — soutient Bertulf de Trèves, 282 n. 4; — élit et soutient Boson, voir AURÉLIEN; — sommé par Étienne V de consacrer un évêque, 119 n. 5. — (*Province de*); des *pagi* de cette province sont visités sous Charlemagne par un *missus* étranger, 79 n. 1; — forme sous Louis le Pieux un *missaticum* avec d'autres provinces, 83 n. 3; — partagée à Verdun, 266; — fait tout entière partie du royaume de Charles après la mort de Lothaire II, 267 n. 1; — partagée entre Boson et les Carolingiens, 291. — (*Conciles de*) à l'époque mérovingienne, IIe concile, 12 n. 4, 18 n. 3; IIIe concile, 20 n. 3; — concile de 829, 69 n. 4.

M

Mâcon (*Évêché de*); Charles le Chauve l'obtient au traité de Verdun, 266. — (*Conciles mérovingiens de*) Ier concile, 20 n. 3 et 4; IIe concile, 12 n. 5, 19, 20 n. 3, n. 2 de 28.

MAGENARD, prévôt de Saint-Riquier, 140 n. 4.

MAGNOBODUS, évêque d'Angers, 22 n. 7.

MAGNUS, archevêque de Sens, 72; — *missus* de Charlemagne, 79 n. 1.

MAION, comte; Hincmar lui demande appui, 268.

Majores des *villæ* royales, 224.

Mans (*le*); les Fausses Décrétales y auraient été composées, 186 et n. 5, 197 et n. 1, 202. — (*Évêché du*) fait partie de la province de Tours, 199 n. 1; — Aldric en est investi *per bacculum*, 119 n. 2; — visité par l'archevêque de Rouen, 79 n. 1. — (*Évêques du*) agissent de concert avec leur métropolitain, n. 1 de 198.

Mantaille (*Assemblée de*) procède à l'élection et au sacre de Boson, n. 6 de 290, 274 n. 1, 292 n. 2.
MARIN, prêtre italien, obtient de Pépin un évêché en Gaule, 58.
Marseille (*Évêque de*) ordonne les évêques de la IIe Narbonnaise, 2 ; — le concile de Turin lui accorde l'honneur viager du *primatus*, 2, 233 ; — est suffragant de l'archevêque d'Arles, n. 4 de 65.
MARTIN (saint), évêque de Tours, 22 n. 7.
MAURICE, empereur, n. 2 de 28.
Maurienne (*Évêché de*), fondé aux dépens du diocèse de Turin, 10 ; — fait partie au VIe siècle de la province de Vienne, 10, 21 n. 2 ; au IXe siècle de la province de Tarantaise, n. 4 de 65 ; du royaume de Lothaire II, 267 n. 1.
MAURILE (saint), évêque d'Angers, 22 n. 7.
Maxima Sequanorum, province romaine, ne constitue pas à l'époque romaine et mérovingienne une province ecclésiastique, n. 3 de 4 voir *errata*, 22.
Mayence n'est pas métropole au VIIe siècle, 22 ; ni au VIIIe siècle, 39 ; — n'est pas érigée en métropole en faveur de saint Boniface, 51 et n. 5, 248 n. 2 ; — n'est pas métropole en 760, 56 ; ni en 769, 60 ; — devient métropole, 51 n. 5, 61, 63 n. 6, 64, 71, 242 n. 3. (Voir BONIFACE, LUL) ; — elle est dite « métropole de la Germanie », 288 ; — les auteurs des Fausses Décrétales ne travaillent pas à lui procurer la primatie, 239 n. 2 ; — son importance politique, 287-9 (Voir LIUTBERT) ; — le pseudo-Bénoit clerc de cette Église, 185 n. 2. — (*Province de*) constitue un *missaticum* sous Louis le Pieux, 83, — partagée à Verdun, 199 n. 1, 266, — fait partie tout entière du royaume germanique à la mort de Lothaire II 267 n. 1 ; — ses rapports avec la province de Cologne, 106 n. 3. — (*Concile de*), 76 n. 3, 77.
Meaux (*Évêque de*) a tonsuré Carloman, fils de Charles le Chauve, 98 n. 5. — (*Concile de*) ; relation qu'il y a entre les décisions de ce concile et la composition des Faux Capitulaires et Fausses Décrétales, 193 et n. 1, 187 n. 5 ; — censure les évêques qui ne paraissent pas au synode, 149 ; — interdit aux évêques d'excommunier sans le consentement de leur métropolitain, 142 ; — les suffragants d'Hincmar présents au synode invitent leur archevêque à déposer les clercs d'Ebbon, 207, 209.
Meerssen (*Traité de partage de*), 266 n. 4, 267 n. 4, 281 n. 8, 284 n. 1.
MELLITUS, archevêque de Cantorbéry, n. 6 de 33.
Métropole *civile*, 2 ; — devient métropole ecclésiastique, 3-4 ; — distincte en Afrique du premier siège, 231. — *ecclésiastique* ; Boniface tente de rétablir quelques métropoles, 44 ; son échec, 52 ; — métropoles rétablies par Charlemagne, 66-71, 295 ; mentionnées dans son testament, 68 ; pourvues d'archevêques, 71, 295 ; — métropole fondée par Louis le Pieux, 87 ; — la métropole, raison d'être de la province, 91, 97 ; — on la croit mère des autres Églises de la province, 92 ; — on lui attribue une origine romaine, 92 et n. 4 (voir *errata*) ; — métropoles de deuxième rang, n. 3 de 100, 245 n. 6 ; — les métropoles sont sur un pied d'égalité, 101-4 ; — métropoles sœurs, 100, 102, 241, 280 ; secours qu'elles se prêtent, 105-6 ; — importance politique des métropoles frontières, 287, 289 et n. 4.
Métropolitains, *à l'époque romaine*, 5-7 ; — *à l'époque mérovingienne*, 8-28 ; — *au VIIIe siècle* ils disparaissent, 24-8 ; — le concile germanique n'en rétablit pas, 39-40 ; — métropolitains établis par saint Boniface, 44 ; — ils ne se prêtent pas à ses vues, 47 ; — Pépin consulte Zacharie à

leur sujet, 48 ; — le synode de 747 définit leurs droits, 49 ; — ils ne peuvent se maintenir, 52 ; — pro-métropolitains établis par le synode de Ver, 53 4, 55 n. 1 et 2, 57, n. 7 de 59 ; — *sous Charlemagne et Louis le Pieux*; pourquoi Charlemagne les rétablit, 62-3, 75 ; — métropolitains au synode de Francfort, 64 5 ; — métropolitains en 811, 68 ; — Charlemagne fait fi de leur concours, 61, 75, 76, 78-9 ; — services qu'en attend Louis le Pieux, 81-2 ; — les métropolitains et les *missi* sous Charlemagne, 78-9 ; sous Louis le Pieux, 82-3 ; — leur rôle politique sous cet empereur, 79-81, 272-3 ; — *sous les successeurs de Louis le Pieux*, ils sacrent les rois, 274 et n. 1, 198, 290 et n. 6 ; — ne sont pas suspects aux rois, 273 ; — assurent aux rois la fidélité de l'épiscopat, 273 ; — leur action est entravée par le partage des provinces, 267-270 ; — ils travaillent à rétablir l'unité politique de leur province, 270-2 ; — leur rôle dans les compétitions des rois, 274-84 ; dans les tentatives séparatistes, 289-93 ; — soins qu'apportent les rois à choisir les métropolitains, 284-9 ; — métropolitains et féodalité, 184, 273, 293, 296. — *Droit relatif aux métropolitains*. Les métropolitains suivant l'ancien droit, 5-7, 18-19, 75, 161 2, 183, 194, 295 ; — les métropolitains **archevêques** (voir ce mot) ; — les métropolitains selon les Fausses Décrétales, 188-93, 194-7 (voir **Fausses Décrétales**) ; — égalité des droits et du rang entre les métropolitains, 100-4, 176, 225, 241 ; — leur indépendance en leur province, 98-100, 103 ; — leurs bonnes relations, 101 7 ; — ils refusent de reconnaître les primats et les vicaires du pape, 100, 104, 241-3, 254-5, 260-1 ; — les Fausses Décrétales enseignent que tous les métropolitains ne sont pas primats, 190, 192, 235 ; — suivant Hincmar, tous ceux des Gaules sont primats, 244 9 ; les Fausses Décrétales ne disent pas expressément le contraire, 192 ; — quels sont les métropolitains de second rang, n. 3 de 100, 245 n. 6 ; — sacre du métropolitain, 11, 93, 191, 245, 282 ; — il reçoit le pallium, 35, 36, 42, 49, 64, 72-4, 94-6 ; — gardien des règles, 98 ; — envoie un visiteur à l'Eglise vacante, 109-111 ; — son rôle dans les élections épiscopales, 5, 13, 111-2, 269 ; — ses empiétements, 121, 291-3 ; — son rôle dans l'examen canonique, 113-7 ; — le sacre des évêques lui est réservé, 5, 14-6, 99, 117-20, 191, 201, 262 ; subordination qui en résulte pour le suffragant, 122-3 ; — il doit demander l'assentiment du métropolitain du candidat pour l'examiner et le sacrer, 99 ; — surveillance qu'il exerce sur sa province, 124-5 ; — le suffragant lui obéit, 125-30 ; — il contrôle les excommunications, 131-2 ; — sa compétence judiciaire, 12, 42, 44, 63 n. 5, 64, 73, 75, 77, 132-3, 158 ; — il désigne les *judices electi*, 134-5 ; — atteinte portée à ses droits par l'appel à Rome et l'intervention pontificale, 136-9, 189-90, 227-8, 244, 296 (voir **Appel à Rome**) ; — droit de visite, 6, 7 n. 4, 141-2 ; — les Fausses Décrétales lui interdisent de pénétrer dans le diocèse du suffragant sans y être appelé, 142, 188 ; — cas où il y exerce une juridiction immédiate, 143-5 . — surveillance des monastères, 140-1 ; — il convoque les synodes provinciaux, 6, 146-8 ; — les préside, 153 ; les saisit des affaires, 151-3 ; autorité dont il y jouit, 154, 155, 158-9 ; les Fausses Décrétales la lui refusent, 188-9 ; — les métropolitains aux conciles généraux, 85, 103, 156-7, 160 ; — concours que leur prêtent les évêques de la province dans l'an-

cien droit, 6, 18-9, 162, 167, les suffragants au IXe siècle, 160, 163-4, 170; cas où le métropolitain est tenu de les consulter, 164-7; ils sont tenus de lui apporter conseil et consentement, 168-9; son indépendance à leur égard, 170; — *Pouvoir personnel* auquel il prétend, 162 3, 167; inconnu de l'ancien droit, 7, 18, 162; conception anglo-saxonne, 31-3, 36, 39, 74-5, 183, 295; qu'Hincmar fait prévaloir, 183-4; combattu par les Fausses Décrétales, 161, 195; reconnu par l'épiscopat, 179-81, 225-6, 296; — opposition aux métropolitains particulière aux faussaires, 205, 210; — décadence du pouvoir des métropolitains, 225-8, 293, 296-7.

Metz, évêché de la province de Trèves, n. 6 de 99, 282 n. 2; — une assemblée s'y tient pour l'élection et le sacre de Charles le Chauve comme roi de Lorraine, 100 n. 2, 271, 274 n. 1, 278, n. 6 de 290; — Metz est attribuée à Louis le Germanique par le traité de Meerssen, 267 n. 1; — ne devient pas sous Drogon métropole primatiale, 251; — le pseudo Angilramne clerc de cette Église, 185 n. 2. — (*Evêques de*), n. 4 de 40; (voir ADVENCE, ANGILRAMNE, CHRODEGANG, DROGON, WALON).

Milan (*Archevêque de*), 273.

Milève (*Concile de*), 195 n. 6.

MILON, évêque laïque de Trèves et de Reims, 25, 39, 47.

Missaticum, circonscription visitée par les *missi* de l'empereur, ne correspond pas sous Charlemagne avec la province, 79; — a sous Louis le Pieux les mêmes limites, 83.

Missi *des empereurs*, sous Charlemagne, en concurrence avec les archevêques, 78; sous Louis le Pieux, les archevêques sont *missi*, 82; — *de l'archevêque*, 86.

Missionnaires anglo-saxons, 35.

Montfaucon, abbaye du diocèse de Reims, 266 n. 2.

Mouzonnois, *pagus* du diocèse de Reims, 266 n. 2.

Munster (*Évêque de*), 87.

N

Nantes, siège épiscopal de la province de Tours, 199 n. 4; — l'Eglise de Nantes demande un évêque à son métropolitain, 112 n. 5; — un évêque de Nantes est choisi comme juge, 135 n. 2. Voir ACTARD.

Narbonnaise Ie, province romaine, n. 5 de 3, 10, 232 n. 3; — IIe, 2, n. 5 de 3, 69 n. 4.

Narbonne; Hermès, évêque de Béziers, est transféré à Narbonne, 232 n. 3; — elle n'est pas métropole en 769, 60; ne l'est pas encore en 811, 69; elle l'est en 813, 70-1; — le siège reste vacant après la fuite de Barthélemy, 81 n. 3. — (*Archevêques de*), 103 n. 5. Voir BARTHÉLEMY, FRÉDULUS, NÉFRIDIUS. — (*Province de*); son étendue, 10, 71 n. 2; — elle n'est pas soumise à la primatie de Bourges, n. 3 de 100 p. 102, n. 6 de 245; — partagée au traité de Verdun, 266; — fait tout entière partie du même royaume à la suite du traité de Meerssen, 267 n. 1.

Neustrie (*Archevêque de*), 42, n. 6 de 46; — (*Pro-métropolitain de*), 55 n. 1.

NÉFRIDIUS, évêque puis archevêque de Narbonne, 70, 71 et n. 1.

Nicée (*Concile de*) détermine les droits des métropolitains, 1, 6 n. 1, n. 4 et 5, 62 n. 3, 117 n. 2, 118 n. 6. 143 n. 2, 167, 191, 233 n. 1; — Hincmar en altère le texte par des transpositions, 115 n. 5; — le pseudo-Isidore n'en interpole pas le texte, 192.

NICÉTIUS, métropolitain de Lyon, est dit patriarche, 20.

NICÉTIUS, évêque de Trèves, est dit archevêque, n. 2 de 28.

NICOLAS Ier, pape, subordonne Ta-

rantaise à Vienne, n. 3 de 100, en conséquence du réglement de Léon Ier, n. 3 de 100, 262 n. 1; — accorde un privilège à Reims, 119 n. 4; — conditions qu'il met à la promotion de Wulfad à Bourges, 284 et n. 3; — n'accorde pas à Rothland le vicariat, 258 et n. 5, 262 n. 4; — interdit l'abus des anathèmes, 131; — n'admet pas qu'un évêque infirme perde son Église, 145; — veut que les Églises élisent leur évêque, 121; — règles qu'il établit au sujet du synode provincial, 150, 151 n. 2; — s'élève contre les procédés autoritaires d'Hincmar, 173-4, 181; — convoque le IIIe concile de Soissons pour le rétablissement des clercs d'Ebbon, 137 n. 4, 138 n. 2; — n'admet pas que le choix des juges supprime l'appel à Rome, 135 n. 5; — impose le respect de l'appel à Rome, 138, 179; — dépose Gunther et Theutgaud, 227 n. 1, 243 n. 2, 278 n. 1; — rétablit Rothad, 138 et n. 2, 175, 179, 227 n. 2; — Hincmar l'accuse à ce sujet d'abus de pouvoir, 137 n. 5, n. 2 de 138, 216, 226, 227 n. 1; — connait les Fausses Décrétales, 217, 227 n. 2; s'est-il appuyé sur elles? 227 n. 2; — son travail de pénétration dans l'Église des Gaules, 227.

Nimes; le diocèse d'Alais en est détaché, 10. — (*Concile de*), 71 n. 2.

Nobiliores présents au synode provincial, 150 n. 3; souscrivent à ses décisions, 151 n. 4.

NOMÉNOÉ expulse les évêques bretons fidèles à Charles le Chauve, 198; — crée trois évêchés nouveaux, 199 n. 3; — érige Dol en métropole, 198, 290; — se fait sacrer roi de Bretagne, 199, 274 n. 1, 290.

Nomentum (*Evêque de*), 58-9.

Northumberland (*Roi de*), 34.

NORTMAN, fidèle de Charles le Chauve, tient en bénéfice une villa de l'Église de Laon, 222.

NOTHON, administrateur de l'Eglise vacante de Reims, 218 n. 6.

Notitia provinciarum... Galliæ, liste des provinces civiles, décrit l'organisation ecclésiastique provinciale, 4; — prise pour un document ecclésiastique, n. 3 de 4, 65; — attribuée au pape Anaclet, 90 et n. 1, 69 n. 3, n. 3 de 100; au pape Denys, 91 n. 1; — consultée au temps du rétablissement des métropoles, 65 et n. 4, 66, 69, 71 n. 2, 266 n. 3; — autorité dont elle jouit au IXe siècle en Gaule, 89-90; — ne fait pas autorité à Rome, 69; — consultée par Hincmar, 89 n. 5, 90 n. 1; par le pseudo-Isidore, 90 et n. 1; peut-être par Theutgaud, 241.

Novempopulanie, province romaine, 17 n. 4.

Noyon, siège épiscopal de la province de Tours, 89 n. 3, 200 n. 1; — un synode provincial s'y réunit en 814, 84; — vacance du siège, 109 n. 4, 112 n. 2; — un visiteur y est envoyé, 110 n. 1.

O

ODACRE, évêque intrus de Beauvais, 111 n. 8, 120.

ODILON, duc de Bavière, 38 n. 2.

OPTAND élu évêque de Genève, 121, 292; — sacré par Jean VIII, 119, 121, 292; — jeté en prison, 121, 292; — recouvre son siège, 293.

Orange, siège épiscopal de la province d'Arles, n. 4 de 65.

Oratoires ne peuvent être élevés par un métropolitain dans une autre province, 98.

Orbais, monastère du diocèse de Soissons, 140 n. 6.

Orbe (*Partage d'*), 267 n. 1.

Orient (*Diocèse civil d'*), 1.

Origny, monastère du diocèse de Laon, 141 n. 1.

Orléans, visitée par l'archevêque de Sens sous Charlemagne, 79 n. 1; — Charles le Chauve y est sacré, 274 n. 1, n. 6 de 290. — (*Conciles d'*) IIe, 8 n. 5, 12 et n. 6 et 7;

IIIe, 9 n. 3, 11, 12 n. 7 et 8, 13 et n. 2 et 3; IVe, 12 n. 7, 16 n. 1; V^e, 12 n. 5 et 7, 13 et n. 3 et 4, 18 n. 3 et 4.

Ostie (*Evêque d'*), 58, 59.

OTGER, archevêque de Mayence; les Faux Capitulaires sont postérieurs à sa mort, 187 n. 5.

OTRAN, archevêque de Vienne, prétend imposer à l'Église de Genève un évêque agréable à Boson, 121, 182, 292; — soutient Boson, 262 n. 1; — le sacre roi à Mantaille, 274 n. 1, n. 6 de 290 p. 292.

P

Paderborn (*Synode de*), 60.

Palais des Carolingiens; Boniface évite d'y paraître, 53; — Wilchaire y exerce des fonctions, 58; — les évêques reçoivent les ordres du palais, 61; — Hincmar de Laon y exerce une charge, 222; — archevêque du palais, 72. (Voir *Aix-la-Chapelle, Attigny, Compiègne, Ponthion, Ver*).

Palatini; leur rôle dans l'élection des évêques, 85.

Pallium; sens de cet insigne, 35 n. 1, 74 n. 1; — il fait de celui qui le reçoit un archevêque, n. 2 de 28, 36-7; — signe d'investiture pontificale, 35, n. 6 de 42, 49, 73 n. 9, 95-6; — signe de l'autorité de l'archevêque, 35, 74, 95-6, 191; — la concession du pallium témoigne de l'existence d'une métropole, 94 n. 4, 96 n. 4, de l'autonomie de la province, 247; — confère le droit de n'être jugé que par le pape, 96 et n. 2; — n'est pas demandé par les métropolitains à l'époque mérovingienne, 74; — accordé en ce temps à des évêques d'Arles, à Syagrius d'Autun, 74; — accordé aux archevêques anglo-saxons, 35; aux missionnaires anglo-saxons, Willibrord, Boniface, 35-6; à Willichaire de Vienne, 24 n. 3, 36, 60 n. 2; — demandé par Boniface pour les trois archevêques neustriens, 42 et n. 6, 43, 44 et n. 2, puis pour un seul, n. 2 de 44, 45 et n. 4, 46; — les Francs promettent qu'il sera demandé pour les métropolitains, 49; — la promesse n'est pas tenue, 50; — demandé par Charlemagne pour les archevêques, 64, 72 et n. 4, 73, 74; — attribut de la dignité des métropolitains au IXe siècle, 95; — leur est réservé, 94 et n. 4; — rarement accordé à des suffragants, 95 et n. 2; — les métropolitains interdisent à leurs suffragants de le porter, 95 et n. 4: — à la fin du IXe siècle, ils célèbrent parfois les ordinations sans l'avoir reçu, 95 n. 3, 262; — Willibert l'attend quatre ans, 281 n. 8; — usage quotidien du pallium accordé à Hincmar, 256-8.

Papauté, **Papes**; leur action en Gaule au Ve siècle, voir LÉON Ier, *Arles* (*Vicariat d'*); est peu sensible à l'époque mérovingienne, 19 et n. 1, 20; — leur autorité sur l'Église d'Angleterre, 33-5, sur les missionnaires anglo-saxons, 35-7; — Boniface ne veut réformer l'Église franque que d'accord avec eux, 37, 38 et n. 1; — créent les **archevêques** par le **pallium** (voir ces mots); — leur maîtrise proclamée au synode de 747, 49; — leur peu de zèle pour le rétablissement des métropoles, 61-2; — leur entente avec Charlemagne, 74; — leur rôle sous Louis le Pieux, 79; sous ses successeurs (voir SERGIUS II, LÉON IV, BENOIT III, NICOLAS Ier, HADRIEN II, JEAN VIII); — ils reconnaissent au métropolitain le privilège du sacre, 119 n. 4; premières atteintes qu'ils y portent, 119 et n. 5; — l'idée apparaît qu'ils doivent autoriser la démission des évêques et peuvent seuls les déposer, 145 n. 2 et 3; — peuvent seuls, selon les Fausses Décrétales, réunir les conciles,

189; juger les causes majeures, 189; — voir **Appel à Rome**; — progrès de l'intervention des papes en Gaule, 226-7, 296 7; — ils se donnent des **vicaires** (voir ce mot); ne songent pas à en faire des primats, 263-4; — ils peuvent, selon les Fausses Décrétales, tenir la place des primats; 239 n. 3; — le pape seul primat; sens où l'entendent Hincmar de Reims, 245 et n. 4, et Hincmar de Laon, 192 n. 2 voir *errata*, 239 n. 3, 247 et n. 5; — *primatus* des papes, 226, 232 n. 4, 251, 297; — papauté, clef de voûte de l'Église suivant les Fausses Décrétales, 196.

Pâque, Théodore impose à l'Église d'Angleterre la date romaine de la Pâque, 32; — les Églises africaines la règlent comme l'Église de Carthage, 234.

Pardulus, évêque de Laon; missions que lui confie Hincmar, 109 n. 4, 211; — Hincmar lui demande conseil, 130 n. 1, 168 n. 2; le choisit comme juge, 207; lui fait prendre en sa place la présidence du IIe concile de Soissons, 234 n. 4.

Paris, siège épiscopal donné à Hugues, neveu de Charles Martel, 25. — (*Conciles de*) *à l'époque mérovingienne*, Ier, 11 n. 2; IIIe, 13 n. 3 et 5; Ve (614), 11 n. 2, 12 n. 4, 13 et n. 3, 14 n. 1, 18 n. 3; *au IXe siècle*, concile de 829, 84 n. 4; de 846, fait enquête sur le rétablissement d'Ebbon, 208 n. 5; de 849, écrit à Noménoé, 198 n. 2, 199 n. 6.

Parochia désigne au IXe siècle le diocèse d'un évêque, 88 n. 2; — Hincmar affirme que la *parochia* où les Décrétales (fausses) interdisent au metropolitain de pénétrer, 188, est la *provincia* d'un autre métropolitain, 229 n. 5.

Partages *des royaumes mérovingiens*, 6, 8, 9, 265; *carolingiens*, 265, 266, 267 et n. 1, 283 4; — *des provinces ecclésiastiques entre plusieurs rois, à l'époque mérovingienne*, 8 n. 6, 17; font souffrir l'organisme provincial, 9, 17; au *IXe siècle*, 199 n. 1, 243 n. 1, 265-6, 267 et n. 1; — obstacle à l'exercice des droits du métropolitain, 267-70; — les Fausses Décrétales leur sont hostiles, 199 n. 1, 268; — efforts des métropolitains pour y mettre fin, 270-1, 272 et n. 2.

Parti pseudo-isidorien, 202 3, 214, 216-7, 219 et n. 4, 220-1, 224.

PASCHAL Ier, pape, 74 n. 1.

PASCHASE RADBERT, biographe d'Adalhard, 80.

Passau (*Evêché de*), 144 n. 5.

Patriarches d'Alexandrie, d'Antioche, de Constantinople, 1, de Jérusalem, 2 n. 1; — titre donné à Priscus et Nicétius de Lyon au VIe siècle, 20; à Aiulf de Bourges par Théodulf, 231 n. 3; Nicolas Ier l'aurait donné à Rodulf de Bourges, n. 3 de 100 p. 102; — les patriarches dans les Fausses Décrétales, 190 n. 4, 196-7, 236; — identifiés aux primats, 196, 236; — les métropolitains des Gaules ont la même autorité qu'eux, suivant Hincmar, 245; — les vicaires du pape ne peuvent leur être assimilés, 250; — entre eux et les métropolitains prennent rang les archevêques, suivant Isidore de Seville, 28 n. 2.

PATROCLE, évêque d'Arles, vicaire du pape; les privilèges que lui accorde Zosime, 28 n. 2, 69 n. 4, sont révoqués, 237 n. 1, 250 n. 1.

PAULIN, premier évêque d'York, 31 n. 3.

PÉLAGE Ier, pape, accorde les pouvoirs de vicaire et le *primatus* à Sapaudus d'Arles, 232 n. 4, 237 n. 1, 249 n. 2.

PÉLAGE II (pseudo) détermine les conditions que doit remplir une *certa provincia*, 198 9, 268 n. 3.

PÉPIN LE BREF succède à Charles Martel comme maire du palais, 27; — surveille l'épiscopat franc,

53 ; — fait sacrer Herlemond évêque du Mans, 26 ; — envoie Willibrord à Rome, 35 ; — entreprend la réforme de l'Église franque, 30, 183, 295 ; — réunit le synode de Soissons, 41, de 745, 47, de Ver, 53 ; — rend préséance aux anciennes métropoles, 44 ; est disposé à les relever toutes, 48 ; — demande le pallium pour les trois archevêques neustriens, 44 et n. 2 ; pour un seul, 45 n. 4, 46 ; — cesse de travailler à la restauration de la hiérarchie, 52-3, 57, 74, 183 ; — établit des pro-métropolitains, 53 ; — ses relations avec les papes, 48, 58-9, 62 n. 1.

Pépin d'Aquitaine, 288.

Pierre, évêque de Verdun, 64 et n. 8, n. 6 de 67.

Pitres (*Concile de*) présidé par Hincmar, 176 ; tyrannie qu'il y aurait exercée, 173, 181 ; — prononce entre Hincmar et Rothad, 156 ; — Rothad en a appelé devant ce concile de la sentence rendue par un synode provincial, n. 6 de 137 ; récuse sa compétence en interjetant appel à Rome, 135 n. 5, 180 n. 1, 215 ; — le droit d'appel y est reconnu, 136 n. 6. 212 ; — Rothad y aurait fait appel à des *judices electi*, 135 n. 5, 136.

Plaisance ; Lothaire II y meurt, 278.

Politique (*Rôle*) *des archevêques*, à peu près nul sous Charlemagne, 78-9, 272 ; — considérable sous Louis le Pieux, 79-83, 273 ; — résulte des partages qui entament leurs provinces, 267-72 ; — dans les compétitions des rois, 274-84 ; — dans les usurpations, 289 93 ; — en rapport avec l'importance de leur métropole, 284-9 ; — *des empereurs* ; le vicariat et la primatie en sont les instruments, 252 61, 264

Pont (*Diocèse civil du*), 1.

Ponthion (*Concile de*) ; Charles le Chauve veut lui faire reconnaître la primatie d'Anségise, 177, 259 ; résistance d'Hincmar et de l'épiscopat, 104-5, 177, 179, 225, 260 1.

Præfectus a le sens de comte chez les Anglo-Saxons, 39 n. 4.

Précaire ; villa de l'Église de Laon concédée en précaire, 222 ; — Thierry de Cambrai demande des biens de l'Église de Reims en précaire, 211.

Premier siège (voir **Primatus**).

Préséances (*Ordre des*) réglé par ancienneté entre les métropolitains, 101 ; — **Préséance** (voir **Primatus**).

Présidence des conciles attribuée soit à tous les métropolitains, 103, soit au métropolitain du lieu, 103, 176, 254, n. 6 de 290, p. 292.

Prétextat, métropolitain de Rouen ; son procès, 19 n. 1.

Prêtres ; leurs rapports avec les métropolitains, 43 ; — du diocèse de Reims ; Capitula qui leur sont remis, 299 n. 5, 300, 301 et n 3, 302 et n. 2, 303.

Prévôt de l'Église de Laon, 143 ; — de diverses abbayes, 140 n. 4 et 6, 141 n. 3.

Primatus, Primas ; dans l'ancien droit *primatus* a le sens général de préséance, 232 et n. 4, 234 ; — divers cas où le terme est employé, 232 n. 4 ; — le *primas* africain, évêque du premier siège, le plus ancien évêque de la province, 231-2 ; — Constance d'Uzès *primas* de Narbonnaise, 232 n. 3 ; — *primatus* des évêques, 232 n. 4 ; du pape, 226, 232 n. 4, 251, 297 ; des évêques d'Arles, 232 n. 4, 238 n. 1 ; des métropolitains dans le sens que lui donne l'ancienne langue, n. 3 de 100 p. 102, 232 n. 4. 233-4, 242 et n. 3, 243 ; de l'évêque de Carthage, 234-5 ; de l'exarque du diocèse, 234-5. — **Primatie, Primats** ; pas de primatie antérieure au milieu du IXe siècle, 238 n. 1, 240 n. 2 ; elle n'appartient ni aux évêques de Bourges, n. 3 de 100 p. 102, 238 n. 1, ni à ceux de Vienne, n. 3 de 100, 262 n. 1, ni à l'archevêque de Cantorbéry, 31 n. 3, ni à saint Boniface,

n. 5 de 51, 249, ni aux vicaires du pape, 249-50, ni à Drogon, 251 ; dans quel sens on peut parler d'une primatie d'Arles à l'époque romaine et mérovingienne, 238 n. 1, 249 et n. 2, 250 et n. 1, 251; — origines de l'idée de primatie, 237-8; elle naît et se répand avec les Fausses Décrétales, 238-9 ; le *primas* africain confondu avec le *primas* exarque, 196, 234-5, 238; le *primas* identifié au patriarche, 196, 236, 238; les pouvoirs conférés par les papes à leurs vicaires ont pu inspirer l'idée, 235-6; — la primatie des Fausses Décrétales, 190, 235, 238-9 ; elles n'indiquent pas quels sont les primats, 239 et n. 1, 240; ne travaillent pas pour des primats, 239 et n. 2; le pape peut tenir la place des primats, 239 n. 3 ; — Hincmar primat en sa province, 242 et n. 1 et 3, 243-4 ; à quelle marque on reconnait selon lui les métropolitains primats, 245, et ceux qui ne le sont pas, 245 n. 6 ; — les métropolitains des Gaules le sont tous, 90 n. 1, 91, 100, 244-9, 296 ; — le pape seul primat (voir **Papes**) ; — les vicaires du pape seuls primats, 248 et n. 6, 249-51; — le vicariat demandé pour Hincmar est-il la primatie ?, 256 7; — primatie des Gaules conférée au vicaire du pape ANSÉGISE (voir ce nom); — la primatie de Belgique revendiquée par THEUTGAUD (voir ce nom); — les papes du IXe siècle ignorent la primatie des Fausses Décrétales, 243, 251, 257, 259, 263; ne peuvent être favorables à cette institution, 263-4; — les prétentions des primats n'ont pas prévalu, 297.

Primores regni, 273.

Princeps; l'*Hispana* appelle ainsi l'exarque, 235.

PRISCUS, évêque de Lyon, est dit patriarche, 20 et n. 4; — préséance qui lui est accordée au VIe siècle, 20 et n. 3.

Proclamatio, présentée par Rothad au pape, ne fait pas valoir les Fausses Décrétales, 216.

Pro-métropolitains (voir **Métropolitains**).

Provence (*Royaume de*); Boson en devient roi, 290 ; — influence qu'y possèdent les archevêques de Lyon, 289 n. 4.

Provinces *civiles*, 1-4; — Notice des provinces (voir **Notitia**); — sont devenues provinces ecclésiastiques, 3, 4 et n. 3; exceptions à cette règle, 3 et n. 4 et 5. — *ecclésiastiques*; leur organisation tardive en Gaule, 2; — calquées sur les provinces civiles, 3 et 4; — la *Notitia* en donne la liste à peu près exacte pour le Ve siècle, 4; sert de guide pour leur rétablissement, 65 et n. 4; interdit de les remanier, 91 ; — ont des limites instables à l'époque mérovingienne, 21 ; — ont disparu au VIIIe siècle, 25, 28; — ne sont pas rétablies au concile germanique, 40 ; — Boniface et Pépin tentent de les rétablir, 44, 48, sans succès, 51-3 ; — Charlemagne les reconstitue, 57, 61, 64-5, 68-71 ; — fonde la province de Salzbourg, 67 ; — Louis le Pieux fonde celle de Hambourg, 87 et n. 2 ; — la province et le *missaticum*, 79 et n. 1, 82, 83 et n. 3 ; — l'organisation se fortifie sous Louis le Pieux, 83 ; est achevée au milieu du IXe siècle, 87 ; — la province dite *provincia*, *diœcesis*, 88 ; — combien elle doit compter d'Eglises, 88 et n. 3, 89 et n. 1, 188, 200 et n. 1 ; — aurait été fondée par la métropole, 92 ; — ne peut être démembrée, 6, 97, 198-9 ; — elle est autonome, 97-100 ; — relations entre les provinces, 105-6 ; — elles sont partagées entre plusieurs royaumes (voir **Partages**); — juridiction de l'archevêque sur sa province, 124-5, 140-6.

PRUDENCE, évêque de Troyes, choisi

pour juge par les clercs d'Ebbon, 207 ; — hostile à Hincmar, n. 4.

Q

Quesnelliana, collection canonique; autorité dont elle jouit près des princes francs, n. 3 de 62, 63 n. 1 ; — est utilisée par le pseudo-Isidore, 237 n. 1.

Quierzy ; les Faux Capitulaires sont cités dans un appendice aux décisions de l'assemblée de Quierzy, 185 n. 1 ; — les évêques réunis à Quierzy dissuadent Louis le Germanique d'envahir le royaume de Charles, 276.

Quimper, siège épiscopal breton, 199 n. 4.

R

RABAN MAUR, archevêque de Mayence; sa doctrine au sujet des métropoles, 92 et n. 3 et 5.

RAINELME, évêque de Noyon-Tournai ; Hincmar le consulte, 129 n. 6 ; — il somme Hincmar de Laon de venir à Douzy, 213 n. 1 ; le condamne, n. 2.

Ravenne (*Evêque de*) est dit archevêque dans le *Liber diurnus*, n. 2 de 28 ; — ne respecte pas le droit électoral des Églises, 121. — (*Concile de*), 117 n. 5.

Recteurs des écoles épiscopales conduiront leurs élèves au synode provincial, 84 n. 4.

Réforme de l'Église, par Pépin et Boniface, 30, 37-53, 295 ; — au XIe siècle, 228, 296-7.

RÉGENFRID, évêque de Rouen, n'est par archevêque, 52.

Reims (*Eglise de*) ; ses biens sont pillés après l'expulsion d'Abel, 52 ; — vacante après la fuite d'Ebbon, 81 n. 3, 218 et n. 6, 287 n. 1 ; administrée par Folcon et Nothon, 218 et n. 6 ; — privilèges qu'elle obtient d'Hadrien Ier, 63 n. 6, 64, 242-3, de Benoît III, 119 n. 4, 242-3, 249 et n. 1, de Nicolas Ier, 119 n. 4 ; — synodes diocésains de Reims, 187, 299-304. — (*Métropole de*) n'existe plus au VIIIe siècle, 27 ; — Boniface y établit Abel comme archevêque, 44, 47 ; — Abel ne peut s'y maintenir, 52 ; — n'a qu'un simple évêque en 769, 60 ; — est restaurée en 782, 61, 64 ; — siège indiqué d'une primatie, 254 ; le pseudo-Isidore ne se propose pas de la lui procurer, 239 n. 2 ; — son importance dans l'Église et dans l'État, 175, 286-7. — (*Métropolitain de*) sacre l'évêque de Châteaudun, 9, 16. — (*Archevêques de*) voir TILPIN, WULFAIRE, EBBON, HINCMAR, FOULQUES. — (*Province de*) aurait compté 12 cités épiscopales au temps de saint Rémi, 89 n. 1 et 3 ; — compte 10 évêques au IXe siècle, 89 n. 3, 200 n. 1 ; — les Fausses Décrétales l'ont en vue quand elles n'exigent que dix évêques par province, 200 n. 1 ; — Soissons en est le deuxième siège, 218 n. 4 ; — appartient à la Gaule Belgique, 89 n. 3, 100, 241 ; — ses relations fraternelles avec la province de Trèves, 100, 106 n. 3, 280 ; — forme sous Louis le Pieux un *missaticum*, 83 ; — synodes provinciaux qui s'y réunissent, 84, 148 n. 2 (voir *Noyon*, *Soissons*);—évêques de la province écrivent à Louis le Germanique, 164 n. 5, 170 n. 2, 276 ; — conflits qui s'y produisent, 202-3, 210, 214-25, et peuvent influencer le pseudo-Isidore, 197 ; — patrie des Fausses Décrétales, 187 et n. 2 et 3, 202-5 ; dans quelle mesure celles-ci témoignent d'une opposition faite dans cette province au gouvernement d'Hincmar, 205-10 ; — partagée entre plusieurs rois sous les Mérovingiens, n. 6 de 8 ; a Verdun entre deux rois, 199 n. 1, 200 n. 1, 243

n. 1, 266 et n. 2; inconvénients qui en résultent pour l'archevêque de Reims, 268-70; le traité de Meerssen lui rend l'unité politique, 267 n. 1, 272. — (*Concile de*), 22 n. 2 et 6, 23 n. 5.

RÉMÉDIUS, évêque de Rouen, n'est pas archevêque, 52.

RÉMI (Saint) de Reims; état de la province de Reims en son temps, suivant Hincmar, 89 n. 1 et 3, 91 n. 1; — prétendu vicaire d'Hormisdas, 246 n. 4, 248 et n. 6. — (*Biens de*), 106 n. 4.

RÉMI, archevêque de Lyon, lit des Capitula au concile de Savonnières, 152 n. 2; — ami d'Hincmar de Laon, 180 n. 2, 214 n. 3; le condamne à Douzy, 180 n. 2; — correspond avec Hincmar, 106 n. 4.

Rennes, siège épiscopal de la province de Tours, 199 n. 4.

Réomé (*Saint-Jean de*) abbaye, 28 n. 2; possédée par Hincmar de Laon, n. 3 de 80.

Rhétie; Wulfaire y rend la justice, n. 4 de 78.

RICHALD, chorévêque de Reims, 153 n. 1.

RICHILDE, femme de Charles le Chauve, 144 n. 3.

RICHOLFUS, archevêque de Mayence, 85 n. 1.

RIGOBERT, évêque de Reims, expulsé de son siège, 25, 27, 246 n. 2.

ROBERT, évêque du Mans, choisit des juges, 135 n. 2 et 5.

Rodez (*Evêque de*), 19.

RODULF, archevêque de Bourges, correspond avec Hincmar, 106 n. 4; — une lettre de Nicolas Ier (fausse?) lui aurait reconnu les droits d'un patriarche, n. 3 de 100 p. 102, 245 n. 3.

ROGER, comte du Mans, 26.

Rois *mérovingiens*; leur mainmise sur l'Église, 8; — confisquent l'élection des évêques, 8, 13; — ne respectent pas le privilège des métropolitains, 15-6; — interdisent les synodes provinciaux, 13, 17. — *au IXe siècle*; on leur demande la permission d'élire les évêques, 109, de les sacrer, 111, de réunir les synodes provinciaux, 148; — ils désignent en fait les évêques, 267; — doivent prendre soin de l'évêché en l'absence de l'évêque, 144 n. 2; — sacrés par les archevêques, 274 n. 1, 290 et n. 6; — leurs partages, 265-7; — leurs compétitions, 274-84; — ne sont point jaloux de l'autorité des archevêques, 273; — soin qu'ils apportent à les bien choisir, 284-8. (Voir BOSON, CHARLEMAGNE, CHARLES, LOTHAIRE, LOUIS, NOMÉNOÉ).

Rome; les archevêques sous Charlemagne vont y chercher le pallium, 72 n. 4; — ambassade de Drogon à Rome, 253; — synode de Rome de 680, n. 3 de 31, 33 n. 1 et 4; de 745, 40 n. 3; de 769, 57; de 853, 226 n. 2; de 865, 138 n. 2, 216, 226 n. 2; — Rothad s'y rend, 144 n. 2; y aurait porté les Fausses Décrétales, 216-7; — on ne peut consulter Rome sans l'autorisation du métropolitain, 128; — **Appel à Rome** (voir ce mot).

ROSTAING, archevêque d'Arles, correspond avec Hincmar, 105 n. 4; — est fait à sa propre demande, 262 n. 4, vicaire de Jean VIII, 95 n. 3, 262; — son privilège n'est pas pris au sérieux, 262 n. 5.

ROTHAD, évêque de Soissons, du second siège de la province, 218; — date de sa promotion, 218 n. 3; — son caractère, 219; — a sacré Hincmar, 209, 218; — est défendu par lui, 126 n. 8; — témoigne pour son archevêque, 206 n. 2, 210; — lui confie son évêché, 144 n. 2; — l'invite à déposer les clercs d'Ebbon, 206-7, 209; parle en leur faveur, 206 n. 2, 208 et n. 5, 214, par malveillance contre Hincmar, 209; — rapports qu'il aurait eu avec ces clercs auteurs des Fausses Décrétales, 203, 208-10; — serait l'un des faussaires,

187 n. 3; est-il leur complice? 203, 209-10, 214, 216-9; — s'est servi des Fausses Décrétales, 179, 211, 214-6; — est parfois en désaccord avec elles, 217-8; — les a-t-il portées à Rome? 216-7; — ne les cite pas, 218; — époque où commence son conflit avec Hincmar, 206 et n. 2; refuse de lui obéir, 126 n. 1; sa négligence à paraitre au synode, 149, 206 et n. 1, 217; en lutte avec son archevêque au sujet d'un prêtre excommunié, 132 n. 1; reproche à Hincmar d'assimiler ses suffragants à ses clercs, 125 n. 1; d'abuser de son privilège, 178; — Hincmar le dépose au synode provincial de Soissons (861), 155, 145 n 3, 209, 212; — à Pitres aurait choisi des juges, en appelle à Rome (voir **Appel à Rome, Judices electi**, *Pitres*); — il est déposé à Soissons (862), 136, 157, 180 n. 1, — les archevêques lorrains prennent sa défense, 213; — il est rétabli par Nicolas Ier, 138 et n. 2, 175, 180 n. 1, 209, 216, 226 et n. 2; — Hincmar proteste contre son rétablissement, n. 2 de 138, 216, 226, 227 n. 1; n'en conteste pas la validité 227 n. 1.

ROTHLAND, archevêque d'Arles, correspond avec Hincmar, 106 n. 4; — pressent Nicolas Ier sur le rétablissement du vicariat d'Arles, 258 n. 5, 262 n. 4.

Rouen (*Eglise de*), vacante sous Charles Martel, donnée à Hugues, 25. — (*Métropole de*) rétablie par Boniface et Pépin en faveur de Grimon, 44; — simple siège épiscopal sous ses successeurs, 52, et au temps du synode d'Attigny, 56; — était restaurée en 794, 65. — (*Province de*) identique au *missaticum* sous Louis le Pieux, 83; ne l'était pas sous Charlemagne, 79 n. 1; — évêques de la province écrivent à Louis le Germanique, 164 n. 5, 170 n. 2, 276.

S

Sacre *des évêques*, au ve siècle réservé en Gaule au métropolitain, 5; en Afrique au *primas* de la province, 231 n. 2; — à l'époque mérovingienne le droit du métropolitain subsiste, 13, 14; subit des atteintes, 15 6; disparait au VIIIe siècle, 25-7; est en vigueur au IXe, 118-120, 201; est reconnu par les Fausses Décrétales, 191; est le signe du *primatus* des archevêques, 245; — lieu et jour du sacre, 117; il doit être autorisé par le métropolitain du candidat, 99; — tous les évêques de la province y doivent prendre part, 12, 118, 147, 160, 163; — ils doivent être au moins au nombre de trois, n. 6 de 99, 282 n. 2; — droits qui découlent du sacre pour l'archevêque, 122-3, 125, 145; — promesses du sacre, 122-3, 125 6; — les Fausses Décrétales interdisent aux évêques de porter préjudice à leur consécrateur, 205; — les évêques bretons dénient ce droit au métropolitain de Tours, 201. — *du métropolitain*, par les évêques de la province, 11, 93, 191; — présidé par le premier suffragant, 218 n. 4; — cérémonies particulières, 94, 282. — *des rois* par les archevêques, 274 et n. 1, 290 et n. 6.

Saint-Brieuc, évêché breton, 199 n. 4.

Saint-Calais, monastère du diocèse du Mans, en contestation avec l'évêque, 135 n. 2 et 5.

Saint-Denis, monastère, a Salonne pour dépendance, 60; — Hincmar y fut moine, 175, 217, 286.

Saint-Gall; les moines de Saint-Gall reçoivent leur abbé des mains de leur archevêque, 141.

Saint-Gervais (*Clercs de*) au diocèse du Mans, 68 n. 4.

Saint-Jean-de-Réomé, voir *Réomé*.

Saint-Médard de Soissons, abbaye, 140 n. 4 et 5 — Wulfad l'obtient, 209 n. 2.

Saint-Michel, abbaye au diocèse de Beauvais; Anségise en est l'abbé, 175 n. 1.
Saint-Omer (*Abbé de*), 279.
Saint-Paul-Trois-Châteaux, siège épiscopal de la province d'Arles, n. 4 de 65.
Saint-Rémi, monastère, 82, 211.
Saint-Riquier, monastère, 140 n. 4.
Saint-Vaast, monastère, 140 n. 7.
Sainte-Macre (*Concile de*) 114 n. 5.
Sainte-Radegonde, monastère, 19, 141 n. 4.
Saintes (*Evêque de*), n'est pas ordonné par son métropolitain, 15.
SALLUSTE de Séville (*Lettre d'Hormisdas à*) a servi de modèle à la fausse lettre d'Hormisdas à saint Rémi, 248 n. 1.
SALOMON, roi des Bretons, 96 n. 3, 198 n. 3.
SALOMON II, évêque de Constance, 133 n. 1, 147 n. 2.
SALOMON, abbé de Saint-Gall, 141.
Salone (*Evêque de*) est dit archevêque par Grégoire Ier, 28 n. 2.
Salonne, dépendance de Saint-Denis, obtient un privilège, 60.
Salzbourg devient métropole sous Charlemagne, 67, 71 ; — (*Archevêque de*) 85, 140 n. 1.
SAPAUDUS, évêque d'Arles, vicaire du pape Pélage, 28 n. 2, 232 n. 4, 250 n. 1.
Sardique (*Concile de*) règle l'appel à Rome, 137 et n. 6, 215-6 ; Rothad aurait motivé par ces canons son appel, 215 ; le rétablissement de cet évêque porte atteinte à ces règles, 137 n. 5 et 6, n. 2 de 138, 216 ; comment Hincmar les interprète, 137 et n. 6, 139 ; elles sont infirmées par les Fausses Décrétales, 139, 226 ; — règle l'organisation provinciale, 6 n. 6.
Savonnières (*Concile de*) se plaint des discordes des rois, 146 ; — reproche à Wénilon sa trahison, 275 ; — Rémi de Lyon y lit des Capitula, 152 n. 2 ; — écrit aux évêques bretons, 198 n. 2, 201 n. 4. — (*Congrès de*); Hincmar se plaint près de Lothaire II de l'intrusion d'Hilduin à Cambrai, 269.
Senior; ses relations avec ses vassi comparées aux rapports de l'archevêque et de ses suffragants, 184.
Senlis, siège épiscopal de la province de Reims, 200 n. 1 ; — vacance de ce siège, 109 n. 4 et 5.
Sens (*Eglise de*); Childebert tente de la démembrer, 9 n. 1 ; — hommes qu'elle doit à Charles le Chauve, 275. — (*Métropolitain de*); ses droits ne sont pas respectés par Sigebert, 16 ; — métropolitain archevêque établi par saint Boniface, 44 ; — l'évêque de Sens présent au synode d'Attigny n'est pas métropolitain, 56 ; — WILCHAIRE de Sens, **archevêque** des *Gaules* (voir ces mots) ; — autorise la promotion d'Hincmar à Reims, 99 n. 2 ; — visite l'Eglise de Nevers, 144 ; — écrit à Louis le Germanique en faveur de Bertulf, 282 n. 4 ; — en rivalité avec l'archevêque de Reims, 259 ; — rôle politique qui lui appartient, 275 et n. 8, voir ANSÉGISE, WÉNILON. — (*Province de*) perd le Dunois, 9 n. 1 et 4 ; — identique au *missaticum* sous Louis le Pieux, 84 ; ne l'était pas sous Charlemagne, 79 n. 1; — sacres célébrés dans la province, 25 n. 6, 99 n. 2.
Septimanie (*Evêques de*), 70 n. 3.
SERGIUS II, pape; Ebbon et Barthélemy lui demandent de les rétablir, 81 n. 3; — fait de Drogon son vicaire, 239 n. 2, 251, 253 ; s'y résoud contre son gré, 258.
Séville (*Evêques de*), vicaires du pape (voir SALLUSTE).
SIGEBALD, prêtre du diocèse de Reims, 141 n. 1.
SIGEBERT Ier érige un évêché dans le Dunois, 9 et n. 1 ; — porte atteinte aux droits des métropolitains, 15.

SIGEBERT II interdit un synode provincial, 17.

SIGEBOD, archevêque de Narbonne, se serait plaint des prétentions de l'archevêque de Bourges à la primatie, n. 3 de 100 p. 102.

SIGLOARD, archiprêtre du diocèse de Reims, 153 n. 1.

Simonie ; le pape Zacharie en est accusé, 45 et n. 4, 50 n. 2.

Sion, cité épiscopale donnée à Lothaire II, 267 n. 1.

SIXTE Ier, pape, aurait envoyé à Reims le premier archevêque, 92 n. 4.

Soissons, siège épiscopal de la province de Reims, 200 n. 1; — deuxième siège de la province, 218 et n. 4. — (*Evêque de*) déposé, rétabli (voir ROTHAD). — (*Conciles généraux de*); *concile et capitulaire de 744* établit deux archevêques, 42, 50, 55 et n. 2. — prescrit un synode annuel, 41. — subit l'influence de saint Boniface, 42 et n. 4. — *de 853* (*IIe concile*) charge Wénilon d'enquêter sur une élection épiscopale à Chartres, 116 n. 5, 144; — ordonne au métropolitain de Tours de visiter Aldric, 144; — concile de plusieurs provinces, n. 6 de 137; — présidé par Hincmar, 103 n. 2, 176; — comment Hincmar s'y comporte, 174; — présidence cédée par lui à Pardulus, 103 et n. 3, 234 et n. 4; — Hincmar et les clercs d'Ebbon choisissent des juges, 135 n. 1, 136 et n. 3, 207; — témoignage rendu à Hincmar par ses suffragants, 207-8, 212, par Rothad lui-même, 206 n. 2, 209 n. 3, 210; — le concile déclare fausses les allégations des clercs, 209, les dépose, 166; — Hincmar sollicite de Léon IV confirmation des actes du concile, 241; l'obtient de Benoît III, sauf réserves, 242 et n. 3; — arrêt cassé par Nicolas Ier, 157. — *de 862, tenu à l'issue du concile de Pitres dans le suburbium de Soissons*, dépose Rothad, 136, n. 6 de 137, 173 n. 3, 180 n. 1. — de *866* (*IIIe concile*); évêques présents, 104 n. 2; — rétablit les clercs d'Ebbon, 137 n. 4, n. 2 de 138, 204; — Hincmar est défendu par ses suffragants, 208; par Hincmar de Laon, 220; — griefs d'Hincmar contre Wulfad, 99 n. 2; — le concile blame les évêques bretons, 198 n. 2, 200. — (*Synode provincial de*) en 861, déposé Rothad, *donec obœdiat*, 155, 180 n. 1, n. 6 de 137.

Spire, cité épiscopale, attribuée à Louis le Germanique, 266, 287; — (*Evêque de*) 22, n. 4 de 40.

Strasbourg, cité épiscopale attribuée au partage de Verdun à Lothaire, 265; au partage de Meerssen à Louis le Germanique, 267 n. 1. — (*Evêque de*), 40 n. 1.

Suffragants; premier usage du mot, 63 et n. 2; — sens, implique subordination, n. 6 de 67, 76, 77 et n. 1; — obéissance qu'ils doivent à leur métropolitain, 122 et n. 5, 125, 295; leurs devoirs envers lui, concours qu'ils lui prêtent (voir **Métropolitains**); — les Fausses Décrétales favorisent les suffragants, 161, 188, 195; — suffragants d'HINCMAR (voir ce nom).

SULPICIUS, évêque de Bourges, 23 n. 2, 233 n. 1.

SYAGRIUS, évêque d'Autun, reçoit le pallium, 74.

SYMMAQUE, pape, accorde des privilèges à Césaire d'Arles, 250 n. 1.

Synodes généraux (voir **Conciles**).

Synodes provinciaux à l'époque romaine, 6 et n. 4; — mérovingienne, 9, 12-3, n. 4 de 17; — disparaissent aux VIIe-VIIIe siècles, 16-7, 28; — Boniface tente d'en rétablir l'usage, 49; — sous Charlemagne, 76 et n. 3; — bavarois, 67 n. 2; — sous Louis le Pieux, 76 n. 3, 83; — au IXe siècle, 146-59; — la règle est de deux par an, 6, n. 7 de 12, 76, 146; —

annuels, 12 et n. 7 et 8, 49, 84, 147 ; — irrégulièrement tenus, 76, 84, 146-7 ; — l'archevêque a seul le droit de les convoquer, 146, 142, avec la permission du roi, 148 ; — date fixée, 147, 188 et n. 7 ; — composition de l'assemblée, 149-151, 84 et n. 4 ; — obligation pour les évêques de s'y rendre, 148-9, 188, 218 ; — évêques négligents, 149, 200, 217-8 ; — règlement des séances, 149-151 ; — compétence doctrinale, 151-2 ; disciplinaire, 152 3, 75, 77, 162 ; reçoit les appels des clercs, 133, 152, 160 ; connait les causes épiscopales, 18, 133, 152 ; sa juridiction se confond avec celle des *judices electi*, 136, est atteinte par l'appel à Rome, 136, 139, 152, 190, 226, 239 n. 3, 244, 296 ; — l'archevêque porte les causes devant le synode, 152-3 ; est libre d'en saisir un concile général, 166 ; il préside le synode, 153 ; autorité prépondérante qu'il y exerce, 154-9 ; — les Fausses Décrétales diminuent l'action de l'archevêque sur le synode et remettent à ce dernier le gouvernement de la province, 188-9.

Synodes diocésains, voir *Reims* (*Synode diocésain de*).

T

Tarantaise, métropole civile des Alpes Grées, n. 5 de 3 ; — siège épiscopal attribué par Léon Ier à la province de Vienne, 3 n. 4 et 5, 65 n. 4, 69 n. 4, n. 3 de 100, 262 n. 1 ; — prétend devant le concile de Francfort au rang de métropole, 65 ; obtient gain de cause, n. 4 de 65, p. 67, 68, 69 n. 4 ; — Nicolas Ier la subordonne à Vienne, en raison du règlement de Léon Ier, n. 4 de 65, n. 3 de 100 ; — elle en est néanmoins indépendante, n. 4 de 65, n. 3 de 100, n. 6 de 245. — (*Province de*) fait partie d'un *missaticum* sous Louis le Pieux, 83 n. 3 ; — partagée entre Lothaire II et ses frères, 267 n. 1. — (*Archevêque de*) juge un procès, 103 n. 5 ; — élit Boson roi, 290.

TASSILLON, duc de Bavière ; synodes tenus en son temps, 67 n. 2 ; sa déchéance, 67.

TERNISCUS, métropolitain de Besançon (?) 23 n. 5.

Testament de Charlemagne donne la liste des métropoles, 68 n. 3, n. 4 de 65 p. 67, 67 n. 4.

TETBOLD ; Lothaire II le veut faire évêque de Cambrai, 269.

THÉGAN, historien de Louis le Pieux, hostile à Ebbon, 80 n. 6.

THÉODEBALD, roi mérovingien, fait sacrer à Metz un évêque de Clermont, 16 n. 1.

THÉODEBERT, roi mérovingien, 9 n. 1 ; — s'empare d'Uzès, 10.

THÉODORE, moine à Rome, d'origine grecque, 34 ; — le pape le choisit pour être archevêque de Cantorbéry, 31, 34, 40 ; — autorité dont il jouit, 32-3, 34 ; — son différend avec Wilfrid d'York, n. 3 de 31, 33 et n. 1.

THÉODORIC, voir THIERRY.

THÉODULF, évêque d'Orléans, est archevêque, 71, 72 ; — reçoit le pallium, 72 n. 4 ; — compose pour son métropolitain la réponse à une circulaire de Charlemagne, 72 ; — donne le titre d'évêque du premier siège à Aiulf, 234 n. 3 ; — enfermé dans un monastère, 80, 273.

THÉROUANNE, siège épiscopal de la province de Reims, 89 n. 3, 200 n. 1 ; — Hincmar le refuse à Actard de Nantes, 97 n. 3 ; — la liberté de l'élection demandée pour cette Eglise, 109 n. 4.

THESSALONIQUE (*Évêque de*) est dit archevêque, 28 n. 2 ; — vicaire du pape, 249.

THEUTBERGE, épouse répudiée de Lothaire II, 126 n. 2.

THEUTBOLD, évêque de Langres ; son sacre, 119 n. 5.

Theutgaud, archevêque de Trèves; Hincmar correspond avec lui, 106 n. 6 ; — prétend à la primatie de toute la Belgique, 240, 257, 270 ; s'inspire peut-être des Fausses Décrétales, 240 et n. 2, 241, 243; — déposé par Nicolas Ier, 226 n 2, 227 n. 1, 243 n. 2, 278 n. 1; — sa mort, 278 n. 1.

Thierry Ier, fils de Clovis, possède une part de la province de Tours, n. 6 de 8, voir *errata*.

Thierry III (*Diplôme de*), 23 n. 5.

Thierry, évêque de Cambrai; Hincmar correspond avec lui, 163 n. 4 voir *errata*, 276 n. 6; — demande en précaire des biens de l'Église de Reims, 211; — témoigne en faveur d'Hincmar, 207; — sa mort est le signal d'un conflit, 268 9.

Thomus d'Anaclet (prétendu) n'est autre chose que la **Notitia** (voir ce mot).

Thrace, diocèse civil, 1.

Thuringe; des évêques y sont établis par saint Boniface, institués par le pape, n. 4 de 40.

Tilpin, évêque de Reims ; la lettre d'Hadrien Ier à Tilpin est authentique, 63 n. 6, 242 n. 3; — devient métropolitain, 64 et n. 8; — obtient le pallium à la demande de Charlemagne, 64, 72 n. 4; — est dit *primas* de sa province, n. 6 de 63, 234, 242 et n. 3.

Toul, cité épiscopale de la province de Trèves, n. 6 de 93, n. 2 de 282 ; — attribuée à Charles le Chauve au traité de Meerssen, 207 n. 1, 284 (Voir **Arnaud**, **Frothaire**).

Toulon, siège épiscopal de la province d'Arles, n. 4 de 65.

Toulouse (*Diocèse de*) réuni en 508 à la province de Bourges, 21 n. 3.

Tournai, siège épiscopal attaché à celui de Noyon, 89 n. 3, 200 n. 1.

Tournus (*Abbé de*), 292 n. 2.

Tours (*Eglise de*) donnée à Actard de Nantes, 285. — (*Province de*) partagée en 511 entre plusieurs rois, 8 n. 6; — un synode provincial s'y réunit en 567, 17 n. 4; — est-elle la *tertia provincia* (*Lugdunensis*) dont parle Hincmar?, n. 3 de 89; — identique avec un *missaticum* sous Louis le Pieux, 83; — démembrement causé par le schisme des Bretons, 88, 96, 198-9, 290; — serait la patrie des Fausses Décrétales, 186 et n. 5, 197 et n. 1; elles visent des faits qui se produisent dans cette province, 197-202; — possède douze siège épiscopaux, 199 n. 4, 200 n. 1. — (*Métropole de*) aurait existé encore au commencement du VIIIe siècle?, 26-7; — Tours n'a qu'un simple évêque au temps du synode d'Attigny, 56; en 769, 60; — métropole restaurée en 811, 68. — (*Archevêque de*) procure l'évêché du Mans à Aldric, 85-6, 112 n. 4; celui de Nantes à Actard, 112 n. 5; — visite le Mans, 144; — juge élu, 135 n. 2; — écrit à Louis le Germanique en faveur de Bertulf, 282 n. 4; — revendique ses droits sur la Bretagne usurpés par l'évêque de Dol, 198. — (*IIe concile de*), 12 n. 7 et 8, 13 n. 1.

Tréguier, évêché breton, 199 n. 4.

Trésorier de l'Église de Laon reçoit les ordres de l'archevêque de Reims, 143.

Trèves abandonnée par le préfet du prétoire, 3; — un évêque de Trèves est dit archevêque, *archisacerdos*, n. 2 de 28; — n'est pas métropole au VIIIe siècle, 39, 64 n. 8, 67; — est métropole en 811, 68. — (*Archevêque de*) obtient un privilège, 85; — n'a que trois suffragants, 106 n. 2, 282 n. 3, — prétend à la primatie de Belgique, 240-1. Voir **Amalaire**, **Hetti**, **Theutgaud**, **Bertulf**. — (*Province de*) ancienne, 56, n. 2; — identique avec un *missaticum* sous Louis le Pieux, 83; — appartient à la Belgique, 100, 241 et n. 1, 280 n. 4; — ses relations avec la province

de Reims, 100, 106 n. 1 et 3, 280, 281; — Charles le Chauve lui donne un archevêque, 281-2; — partagée à Meerssen, 267 n. 1, 283-4.

TROPHIME (saint), fondateur de l'Église d'Arles; privilège qui lui est dû, 250 n. 1.

Troyes visitée par son archevêque, 79 n. 1. — (*Diocèse de*), n. 3 de 89. - (*Conciles de*): *de 867*; évêques présents, 104 n. 2; — marque hostilité à Hincmar, 180 n. 1, 214; — Rothad y parle contre Hincmar, 208 et n. 5; — se prononce en faveur des droits du siège romain, 139 n. 5, 180 n. 1. 214 n. 2; — *de 878* présidé par Jean VIII, 262 n. 5; — rend à Hincmar de Laon une part des biens de son évêché, 180 n. 2, 214; — l'archevêque de Besançon dénonce au concile la négligence de ses suffragants à venir au synode, 149 et n. 3.

Turin (*Concile de*) règle les différends entre les évêques d'Arles et de Vienne, entre ceux d'Aix et de Marseille, 2, 233; — reconnait au métropolitain le droit de visite, 141 n. 6.

TUSEY (*Assemblée de*), 289.

U

URSMARUS, archevêque de Tours, approuve une donation d'Aldric, 128 n. 4.

Utrecht, cité épiscopale attribuée à Lothaire au partage de Verdun, 266. — (*Evêque d'*) présent au concile germanique, 40 n. 1; — se prononce à la mort de Lothaire II pour Louis le Germanique, 273 et n. 4, 280.

Uzès, cité épiscopale de la province de Narbonne à l'époque romaine, 232 n. 3; — rattachée au VIe siècle à la province d'Arles, 10, 21 n. 2; — au IXe siècle à la province de Narbonne, 71 n. 2, 266 n. 3; — attribuée à Lothaire au partage de Verdun, 266; à Charles le Chauve au traité de Meerssen, 267 n. 1. — (*Evêques d'*), 20, 71 n. 2, 103 n. 5, 232 n. 3.

V

Vacance *des sièges épiscopaux*; rôle du métropolitain à cette occasion, 108-9; — *métropolitains*, 93.

Vaison, siège épiscopal de la province d'Arles, n. 4 de 65.

Valence, siège épiscopal attribué à la province de Vienne, 3 n. 4, n. 4 de 65. — (*IIIe concile de*) définit les droits du métropolitain, 143 n. 2.

Vannes, évêché breton, 199 n. 4.

Vassi; leurs relations avec leur seigneur comparées à celles des suffragants avec leur archevêque, 184, 273.

Vence, siège épiscopal de la province d'Embrun; l'archevêque prétend lui imposer un évêque, 121.

Ver (*Conciles de*); *concile et capitulaire de 755* établit des prométropolitains, 53 4, 55, 57, n. 7 de 59; — *concile de 844* refuse de reconnaître la *prælatio* de Drogon, 104, 251 n. 3, 254; invite Charles le Chauve à donner un évêque à Reims, 287 n. 1.

Verberie (*Synode de*) ordonne au métropolitain de Sens de visiter l'évêque de Nevers, 144 n. 7.

Verdun; Charles le Chauve en prend possession, 278; le traité de Meerssen lui attribue cette cité, 267 n. 1, 284. — (*Traité de*) partage les provinces ecclésiastiques, 199 n. 1, 265, 270, 289 n. 4. — (*Evêque de*) établi après le concile germanique, n. 4 de 40; — se disculpe au concile de Francfort, 64 et n. 8. (Voir PIERRE, HATTON).

Vermand, ancienne cité de la IIe Belgique, 89 n. 3.

Vicaire du premier apôtre (le pape), seul primat suivant Hincmar de Laon, 192 n. 2 voir *errata*, 239 n. 3, 247 n. 5.

Vicaires du pape, Vicariat; histoire de cette institution, 246 et n. 2; — elle est intermittente, 20, 246, 250 ; — de circonstance, 246, 248, 250, 252 ; — ne correspond pas à la juridiction des patriarches ou exarques, 250 ; — les vicaires du pape n'ont pas de pouvoir propre, 250 ; — tenus par Isidore de Séville pour archevêques, 28 n. 2 ; — ne portent pas le titre de primats, 249 et n. 2 ; — ont pu donner au pseudo-Isidore l'idée de primatie, 237-8 ; — sont assimilés aux primats au IXe siècle, 250-1 ; — les papes ne favorisent pas cette assimilation, 263-4 (voir **Primats**) ; — but politique du vicariat au IXe siècle, 252-61, 264 ; — vicariat des évêques d'*Arles*, de BONIFACE, de CHRODEGANG, de WILCHAIRE, de DROGON, d'HINCMAR, d'ANSÉGISE, de ROSTAING, de BERNOIN (voir ces noms).

Vienne, métropole de Viennoise, 3 n. 2 ; — en contestation avec Arles, au concile de Turin, 2, 3 et n. 2 et 4, 233 ; — accusée auprès de saint Léon de revendiquer des *primatus indebetos*, 233 n. 5, 249 n. 2 ; — le différend avec Arles réglé par saint Léon, 3 n. 4 et 5, 65 n. 4, n. 3 de 100 ; — n'a plus d'évêque sous Charles Martel, 25 (voir WILLICHAIRE) ; — le différend avec Arles porté devant le concile de Francfort, 65 et n. 4, 69 n. 4 ; — ambitions de cette Eglise, n. 3 de 100 ; — possède-t-elle primatie sur Tarantaise ?, 69 n. 4, n. 3 de 100, n. 6 de 245 ; — quelques évêques de Vienne auraient été vicaires du pape, 246 n. 2. (Voir BERNOIN) ; — Jean VIII réserve les droits de cette métropole, 119. — (*Province de*) ; son étendue au Ve siècle, 3 et n. 4 et 5 ; — à l'époque mérovingienne, 21, 22 ; — au IXe siècle, 65 n. 4, n. 4 de 69 ; — fait partie d'un *missaticum* sous Louis le Pieux, 83 n. 3 ; — partagée entre les fils de Lothaire Ier, puis entre Charles le Chauve et Louis II, 267 n. 1. — (*Archevêque de*) juge un procès, 103 n. 5 ; — écrit à Louis le Germanique en faveur de Bertulf, 282 n. 4 ; — élit Boson roi, 290 ; préside à son sacre, n. 6 de 290. (Voir WILLICHAIRE, ADON, OTRAN).

Viennoise, province romaine civile, 2, 65 n. 4.

Villæ royales, 224 ; — de l'Eglise de Laon, 222.

VIRGILE, évêque d'Arles, vicaire du pape Grégoire Ier, n. 2 de 28, 237 n. 1, 250 n. 1.

Visite (*Droit de*) reconnu au métropolitain dans l'ancienne discipline, 6, 141, 142 ; — n'est guère exercé en Gaule, 7 n. 4 ; — revendiqué par Hincmar, 141 ; — n'est pas régulièrement exercé au IXe siècle, 142 ; — sauf quand l'évêque est malade, 144.

Visiteur, évêque envoyé par le métropolitain pour veiller sur une Eglise vacante et présider l'élection, 109 110 ; — rend compte au métropolitain, 111 ; — le métropolitain remplit parfois lui-même cette charge, 110 et n. 5 ; — envoyé à une Eglise dont l'évêque est infirme, 144 n. 5 ; — de l'Eglise espagnole, envoyé par Wilchaire, 59.

Viviers, cité épiscopale, fait probablement partie au IXe siècle de la province de Vienne, n. 4 de 65, 266 n. 3 ; — attribuée à Lothaire II, puis à Charles le Chauve, 267 n. 1.

W

WALON, évêque de Metz, reçoit le pallium, 95 n. 2 et 4.
WALTON, candidat de Louis le Germanique pour le siège de Trèves, 282, n. 4 de 283.
WÉNILON, archevêque de Rouen, 114 n. 3.
WÉNILON, archevêque de Sens, offre à Amulon de Lyon l'assistance de ses suffragants, n. 6 de 99, 182 ; le prie de sacrer à Autun un évêque agréable à Charles le Chauve, 116 n. 2, 120 ; — approuve une élection à Paris, 113 n. 3 ; — fait faire enquête sur l'élection de Burchard de Chartres, 116 n. 5 ; — reproches qu'il adresse à Hériman de Nevers, 149, qu'il subit de la part de Charles le Chauve, 98 n. 4, 275 n. 7 ; — crédit dont il jouit, 175, 275 n. 8 ; — sacre Charles le Chauve, 274 n. 1 et 2, 275 n. 8, 290 ; le trahit, 275-7 ; n'entraîne pas ses suffragants dans sa désertion, 276.
WEOMAD, évêque de Trèves, n'est pas métropolitain, n. 6 de 67.
WIGHARD, envoyé à Rome par le roi de Kent, n. 6 de 33
WILCHAIRE, évêque de Nomentum, 58 ; — doit être identifié avec WILCHAIRE de Sens, 59 ; — archevêque des Gaules, légat du siège apostolique, successeur de Chrodegang, 58, 59, 61, 75, 255 ; — seul archevêque, 60-1 ; — rôle qu'il joue en Gaule, 60 ; — chargé de réformer l'Église espagnole, 59 ; 70 n. 3.
WILFRID, évêque d'York, sacré par Agilberct, évêque de Paris, 26 ; — chassé de son siège, n. 3 de 31 ; — séjourne à Lyon, 26 n 3 ; — va porter plainte à Rome contre Théodore, n. 3 de 31, 33 n. 1 et 4, 34 n. 1.
WILLEBERT, évêque de Châlons ; son examen canonique, 109 n. 1, 114 n. 3, 115, 169 n. 3 ; — correspond avec Hincmar, 128 n. 5, 130 n. 1 et 4, 132 n. 1, 148 n. 1 ; — est envoyé au sacre d'Arnaud de Toul, n. 6 de 99 ; — condamne Hincmar de Laon, 213 n. 2.
WILLIBERT, archevêque de Cologne ; son élection, 281 ; — sacré en présence de quatre suffragants, 279 n. 4, par Liutbert, 281 ; attend quatre ans le pallium, 281 n. 8 ; — présent au synode de Cologne, 103 n. 1 ; — sa fidélité à la maison de Louis le Germanique, 283 n. 3.
WILLIBRORD, archevêque en Frise, 35, 40.
WILLICHAIRE, évêque de Vienne, abandonne son Eglise, 24 ; — reçoit à Rome le pallium, devient archevêque, n. 3 de 24, 36 ; — n'exerce pas, comme tel, d'autorité en Gaule, 24 n. 3, 36, 60 n. 2 ; — devient abbé de Saint-Maurice, évêque de Sion, 24, 60 n. 2.
WORMS, cité épiscopale, attribuée à Louis le Germanique, 266, 287. — (*Concile de*), 117 n. 5, 149.
WULFAD, ordonné par Ebbon, 119 n. 2, 284 ; — déposé par Hincmar, 284 ; — abbé de Saint-Médard de Soissons, 209 n. 2 ; — prétend à l'évêché de Langres, 99 n. 2 ; — chef des clercs d'Ebbon, 220, du parti pseudo-isidorien, 203 ; — auteur présumé des Fausses Décrétales, 187 n. 3, 210 ; — crédit dont il jouit près de Charles le Chauve, 175, 214, 284, 285 et n. 2 ; — est rétabli au concile de Troyes, 175 n. 5, 214, 284 ; — archevêque de Bourges, 220, 284 ; — en relations épistolaires avec Hincmar, 220 n. 6 ; — condamne Hincmar de Laon à Douzy, 220-1.
WULFAIRE, *missus* de Charlemagne, archevêque de Reims, n. 4 de 78 ; — présent au concile de Reims, 85 n. 1 ; — sacre Frothaire de Toul, n. 6 de 67 ; — réunit un synode provincial, 84.
Wurzbourg (*Évêque de*), 40 n. 1.

Y

York (*Archevêques d'*), 31 n. 3, 35 n. 2.
Yütz (*Synode de*), présidé par Drogon, 254.

Z

ZACHARIE, pape; ses relations épistolaires avec saint Boniface, n. 3 de 24, 28, 38, 43 n. 2, 50, 51 n. 5 ; — proteste contre l'accusation de simonie, 45, 50 n. 2 ; — confirme et étend les pouvoirs de Boniface, 46 ; — consulté par Pépin, 48, 62 n. 1 ; — (fausse lettre de) confirmant l'érection de Mayence en métropole en faveur de Boniface, 51 n. 5, 248 n. 2.
ZOSIME, pape ; privilèges qu'il accorde à Patrocle d'Arles, 3 n. 3 et 5, 69 n. 4, 237 n 1, 250 n. 1.

ERRATA

Page 5, note 3 de la p. 4. Il est peu probable que Besançon ait été métropole ecclésiastique à l'époque romaine (cf. *Duchesne, Fastes épiscopaux*, I, 113). Il est certain qu'elle ne l'était pas au début du VIIe siècle, voir p. 22.

P. 9, note 6 de la p. 8, au lieu de *Théodoric*, lire *Thierry*.

P. 23, note 5, au lieu de *Landobercthо (Lyon)*, lire *Landobercthо (Sens)*.

P. 28, note 2, au lieu de *Patroche*, lire *Patrocle*.

P. 31, note 2, au lieu de *Berchwald*, lire *Berctuald*.

P. 32, note 3 de la p. 31, au lieu de *Ecbert*, lire *Ecberth*.

P. 39, *concile germanique tenu en 742*, lire *en 742-3*.

P. 41, note 4 de la p. 40, au lieu de *Ardobert*, lire *Hartbert*.

P. 43, note 2, au lieu de *Ardobert*, lire *Hartbert*.

P. 47, note 6 de la p. 46, au lieu de *Ardobert*, lire *Hartbert*.

P. 47, au lieu de *chapelain du palais*, lire *archichapelain du palais*.

P. 47, note 1, au lieu de *viro*, lire *vero*.

P. 52, note 3, *synode d'Attigny (760, 762)*, lire (*760-2*).

P. 62, note 1, au lieu de *Ermembert*, lire *Ermenbert*.

P. 63, au lieu de *Herstal*, lire *Herstall*.

P. 64, note 8, supprimez le point après *restaurée*.

P. 73, au lieu de *déférer*, lire *porter*.

P. 92, au lieu de *apostolique*, lire *romaine*.

P. 100, note 6 de la p. 99, à la dernière ligne, lire *Chalon* au lieu de *Châlons*.

P. 105, au lieu de *Amolon*, lire *Amulon*.

P. 121, au lieu de *Ibid.*, lire *Epist.* CCCLVII.

P. 144, note 7, au lieu de 421, lire 422.

P. 148, au lieu de *Gothescalc*, lire *Gottschalk*.

P. 163, note 4, au lieu de *Théodoric*, lire *Thierry*.

P. 192, note 2, au lieu de *vicaire pontifical*, lire *vicaire de Saint-Pierre* (*le pape*).

P. 214, note 3, au lieu de 868, lire 878.

P. 266, au lieu de *Châlons*, lire *Chalon*.

P. 281, au lieu de *se démet*, lire *se désiste*.

TABLE DES MATIÈRES

Avertissement v
Bibliographie ix

PREMIÈRE PARTIE

LA RESTAURATION DE LA HIÉRARCHIE ÉPISCOPALE

Chapitre premier. — La ruine de l'organisation provinciale

I. Provinces et métropolitains à l'époque romaine 1
II. Décadence de l'institution provinciale et métropolitaine à l'époque mérovingienne 8
III. Anarchie dans l'Église franque au VIIIe siècle 24

Chapitre deuxième. — La réforme de saint Boniface et de Pépin et l'institution des archevêques

I. L'influence des idées anglo-saxonnes 30
II. Tentatives faites par saint Boniface et les princes francs pour établir des archevêques 37
III. L'échec de saint Boniface, les pro-métropolitains . . . 50

Chapitre troisième. — Les métropoles et les archevêques sous Charlemagne et Louis le Pieux

I. L'archevêque des Gaules 57
II. Rétablissement des métropoles 61
III. Les archevêques au temps de Charlemagne 71
IV. Les archevêques au temps de Louis le Pieux 79

DEUXIÈME PARTIE

THÉORIE DE L'ORGANISATION PROVINCIALE ET DES DROITS DU MÉTROPOLITAIN AU IXe SIÈCLE

CHAPITRE QUATRIÈME. — LA PROVINCE ET LE MÉTROPOLITAIN

I. La métropole dans l'organisme provincial 87
II. Autonomie des provinces, égalité des métropolitains . 97
III. Relations qui s'établissent entre les provinces et entre les métropolitains 104

CHAPITRE CINQUIÈME. — L'INSTITUTION DES ÉVÊQUES ET LE MÉTROPOLITAIN

I. L'élection des évêques 108
II. L'examen canonique. 113
III. Le sacre 117
IV. Conséquences des privilèges de l'archevêque 120

CHAPITRE SIXIÈME. — L'ARCHEVÊQUE ET LA SURVEILLANCE DE LA PROVINCE

I. Subordination de l'évêque suffragant à son archevêque. 124
II. Juridiction disciplinaire de l'archevêque sur son suffragant. 130
III. Juridiction de l'archevêque sur l'Église du suffragant . 140

CHAPITRE SEPTIÈME. — LE SYNODE PROVINCIAL

I. Convocation, règlement et compétence du synode provincial. 146
II. L'autorité du synode et l'autorité de l'archevêque. . . 153

CHAPITRE HUITIÈME. — LE POUVOIR PROPRE DE L'ARCHEVÊQUE ET LE CONCOURS DES SUFFRAGANTS

I. Le pouvoir propre de l'archevêque. 160
II. Le concours des suffragants est-il nécessaire et dans quel cas ? 163
III. En quoi consiste le concours des suffragants 168

CHAPITRE NEUVIÈME. — HINCMAR ET LA THÉORIE DES DROITS DES MÉTROPOLITAINS

I. Caractère et crédit d'Hincmar 171
II. Portée générale des théories d'Hincmar 174
III. Adhésion qu'elles obtiennent 177
IV. L'apport d'Hincmar et celui de son temps à la théorie nouvelle des droits des métropolitains 182

TROISIÈME PARTIE

OPPOSITION ET CONFLITS

CHAPITRE DIXIÈME. — LES FAUSSES DÉCRÉTALES ET L'OPPOSITION DES SUFFRAGANTS 185

I. Les métropolitains et les suffragants d'après les Fausses Décrétales 187
II. Intentions générales qui dirigent l'enseignement des faussaires au sujet des métropolitains 193
III. Influence exercée vraisemblablement sur cet enseignement par les évènements qui se passent dans la province de Tours. 197
IV. La doctrine des Fausses Décrétales relative aux archevêques et l'hypothèse de leur origine rémoise. . . . 202
V. Les Fausses Décrétales et les conflits entre Hincmar et ses suffragants 210
VI. Succès des Fausses Décrétales. 225

CHAPITRE ONZIÈME. — PRIMATS ET MÉTROPOLITAINS

I. Comment est née l'idée de primatie. 231
II. Quels sont les primats ? 239
III. Les vicaires apostoliques et la primatie au IXe siècle. . 249

CHAPITRE DOUZIÈME. — LES ARCHEVÊQUES ET LA POLITIQUE AU IXe SIÈCLE

I. Partages des provinces ecclésiastiques entre plusieurs rois 265

II. La fidélité des archevêques et les compétitions des rois carolingiens 272
III. Les archevêques et la création des nouveaux royaumes. 289

Conclusion 295

Appendice. Les Capitula d'Hincmar de 852 et les Fausses Décrétales 299

Table analytique 305

Errata 345

IMPRIMERIE LEFEBVRE-DUCROCQ, LILLE

SAINT FRANÇOIS DE SALES

HUMANISTE ET ÉCRIVAIN LATIN

A LA MÉMOIRE

DE M. LE CHANOINE ÉMILE DUBUS

A. D.

AVANT-PROPOS

Plusieurs écrivains français, qui ont un nom dans la littérature du XVIIe siècle pour leurs ouvrages français, se sont distingués aussi comme écrivains latins. On a pu écrire un livre sur les ouvrages latins de Bossuet et le profit qu'on en peut retirer pour mieux connaître sa vie, son caractère, sa doctrine [1]. Saint François de Sales est d'une époque où le latin était en plus grand honneur qu'au temps de Bossuet; rien d'étonnant à ce que cet écrivain français, qui ouvre si dignement le XVIIe siècle, ait été lui aussi un écrivain latin. Il fut de plus un homme du XVIe siècle par son éducation tout imprégnée d'humanisme, et cet humanisme a laissé bien des traces, même dans ses écrits français. Une étude sur saint François de Sales humaniste et écrivain latin nous a paru avoir sa raison d'être.

L'édition nouvelle des Œuvres de saint François de Sales, *publiée par les soins des religieuses de la Visitation du premier monastère d'Annecy,* était une occasion d'étudier de plus près cet original et aimable écrivain, de corriger ou de compléter un peu ses biographes, entre autres son neveu, Charles-Auguste de Sales, les historiens ou les

1. Th. Delmont: *Quid conferant latina Bossueti opera ad cognoscendam illius vitam, indolem, doctrinamque* (Paris, 1896).

critiques qui ont étudié et apprécié ses livres, son talent, son action : l'abbé Gonthier, dans un livre intitulé : *Saint François de Sales dans le Chablais*; Sainte-Beuve dans son *Port-Royal* et ses *Causeries* ; M. A. Rébelliau dans un article de l'*Histoire de la langue et de la littérature française, publiée sous la direction de L. Petit de Julleville* ; M. Strowski, dans *Saint François de Sales* ; l'abbé Sauvage, dans *Saint François de Sales prédicateur*; l'abbé Lezat dans l'étude intitulée : *De la prédication sous Henri IV*; P. Jacquinet, dans son livre : *Des prédicateurs du XVIIe siècle avant Bossuet*. Ouvrages français, ouvrages latins sont publiés, dans cette édition, avec un soin scrupuleux et d'après les meilleures méthodes critiques. Cette édition a mis de l'ordre dans la correspondance de la jeunesse de saint François de Sales; elle a daté bien des lettres latines jusqu'alors incertaines; elle a ajouté aux lettres déjà connues bien des lettres inédites, surtout bien des lettres latines de la jeunesse. Cette édition a enrichi de cent vingt pièces inédites, presque toutes latines, la collection des sermons autographes, c'est-à-dire qu'elle a porté au double ce que nous avions de la prédication authentique de saint François de Sales. C'est avec l'aide de cette édition nouvelle que nous entreprenons cette étude d'une forme de son art et de son talent qui nous a paru mériter d'être mise en lumière.

TABLE

DES PRINCIPAUX OUVRAGES AUXQUELS SE RÉFÈRENT LES CITATIONS DE CETTE THÈSE

I

Œuvres de saint François de Sales, édition complète, d'après les autographes et les éditions originales, enrichie de nombreuses pièces inédites, publiée par les soins des religieuses de la Visitation du premier monastère d'Annecy. Annecy, J. Niérat (*commencée en 1892, dirigée jusqu'au XIIe volume inclusivement par Dom B. Mackey, à partir du XIIIe volume par J.-J. Navatel, S. J.*).

II

Bossuet, *Œuvres oratoires*, éd. Lebarq, 1890.

J.-P. Camus, évêque de Belley, *L'esprit du bienheureux François de Sales*, éd. Gaume frères, 1840.

Th. Delmont, *Quid conferant latina Bossueti opera ad cognoscendam illius vitam, indolem doctrinamque*, 1896.

Abbé Gonthier, *La mission de saint François de Sales dans le Chablais*, Annecy, 1891.

P. Jacquinet, *Des prédicateurs du XVIIe siècle avant Bossuet*, 2e éd., 1885.

La Bruyère, éd. Servois, des Grands Écrivains.

Abbé A. Lezat, *De la prédication sous Henri IV*, 1871.

L. Petit de Julleville, *Histoire de la langue et de la littérature française, publiée sous la direction de L. Petit de Julleville*, t. III, chap. I : *La Renaissance*.

PLINE L'ANCIEN, *Naturalis historia*, éd. Jan (Teubner).

A. RÉBELLIAU, *Histoire de la langue et de la littérature française, publiée sous la direction de L. Petit de Julleville*, t. III, chap. VII, II : *Saint François de Sales.*

SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, t. I, et *Causeries du lundi*, t. VII.

Charles-Auguste DE SALES, *Histoire du bienheureux François de Sales*, éd. Vivès, 2 vol., 1857.

Abbé H.-M. SAUVAGE, *Saint François de Sales prédicateur*, 1874.

F. STROWSKI, *Saint François de Sales, Introduction à l'histoire du sentiment religieux en France au XVIIe siècle*, 1898.

Ch. URBAIN, *Nicolas Coëffeteau, un des fondateurs de la prose française*, 1893.

INDEX DES TEXTES LATINS

ÉTUDIÉS DANS CETTE THÈSE

LETTRES DE SAINT FRANÇOIS DE SALES

T. XI *(édition Mackey).*

A un ami, Padoue, 25 mars 1591 . . . . . Pages 9
A un ancien condisciple [Annecy, 1593] . . . . . » 13
Au régent Ménenc [été de 1593] . . . . . » 15
Au sénateur Antoine Favre [août 1593] . . . . . » 18
Id. [fin octobre 1593]. . . . . » 25
Id. [fin octobre 1593]. . . . . » 29
Id. Annecy, commencement de décembre 1593. . » 32
Id. Annecy, vers le 15 décembre 1593 . . . . » 37
Id. [Annecy], commencement de février 1594 . . » 41
Id. [Annecy], mi-février 1594 . . . . . » 46
Id. Sales, 24 février 1594 . . . . . » 48
Id. Annecy, commencement de mars 1594 . . . » 50
Id. Annecy, mars 1594 . . . . . » 53
Id. Annecy, mars 1594 . . . . . » 54
Id. Annecy, vers le 28 mars 1594 . . . . . » 56
Id. Annecy, vers le 16 avril 1594. . . . . » 59
Id. Annecy, vers le 23 avril 1594. . . . . » 62
Id. Annecy, vers le 28 mai 1594 . . . . . » 65
Id. Annecy, vers le 7 juin 1594 . . . . . » 69
Id. Annecy, 13 juin 1594 . . . . . » 71
A François Girard, Hautecombe, vers le 24 juillet 1594 . » 74
Au sénateur Antoine Favre [Annecy, vers le 13 août] 1594. » 77
Aux fils du sénateur Antoine Favre [Annecy, vers le 15 août] 1594 . . . . . » 79
Au sénateur Antoine Favre [Annecy, août] 1594 . . . » 80
Id. [Annecy, fin août] 1594. . . . . » 82
A François Girard, Annecy, fin août 1594 . . . . . » 84
Au sénateur Antoine Favre [Forteresse des Allinges], commencement d'octobre 1594 . . . . . » 90

Au sénateur Antoine Favre, Evian, 2 novembre 1594 . Pages 95
Id. Forteresse des Allinges, milieu de novembre 1594 . . . . . » 97
A Monseigneur Alphonse Delbene, évêque d'Albi, Forteresse des Allinges, milieu de novembre 1594 . . . » 100
Au sénateur Antoine Favre, vers la fin de janvier 1595. » 107
Id. Forteresse des Allinges, février 1595 . . . » 109
Id. Id. milieu de février 1595 . . . . » 110
Id. Thonon, 7 mars 1595. . . . . » 112
Id. Thonon, 11 avril 1595 . . . . . » 122
Id. Thonon, vers le 15 avril 1595 . . . . . » 128
Id. Annecy [mai] 1595 . . . . . » 130
Id. Annecy, 16 mai 1595. . . . . » 132
Id. Annecy, fin mai 1595. . . . . » 135
Au Bienheureux Père Canisius, Thonon, 21 juillet 1595. » 140
Minute de la lettre précédente . . . . . » 145
Au sénateur Antoine Favre, Annecy, 2 août 1595. . . » 153
Id. Sales, commencement d'août 1595. . . . » 156
Id. Thonon, 18 septembre 1595. . . . . » 158
Id. Thonon, commencement d'octobre 1595 . . » 160
Id. Thonon, 14 octobre 1595 . . . . . » 164
Id. Annecy, 6 février 1596 . . . . . » 176
Id. Thonon, 16 avril 1596 . . . . . » 193
Id. Annecy, 23 ou 24 novembre 1596 . . . . » 208
Id. Thonon, vers le 7 décembre 1595 . . . . » 217
A Sa Sainteté Clément VIII, Annecy, 21 avril 1597. . » 268
Minute de la lettre précédente . . . . . » 273
A Monsieur Sébastien Werro, Thonon, 20 août 1598 . » 351

Lettres d'Antoine Favre à saint François de Sales.

Chambéry, 30 juillet 1593. . . . . Pages 371
octobre 1593 . . . . . » 373
Chambéry, 30 novembre 1593. . . . . » 376
Chambéry, 11 décembre 1593. . . . . » 377
Chambéry, 20 décembre 1593. . . . . » 379
Chambéry, 31 mars 1594 . . . . . » 382
Chambéry, 2 septembre 1594. . . . . » 383
Bonneville, 27 septembre 1594 . . . . . » 384
Annecy, 10 octobre 1594 . . . . . » 385
Annecy, 31 octobre 1594 . . . . . » 387
Chambéry, 8 novembre 1594. . . . . » 389
Chambéry, 25 novembre 1594 . . . . . » 391
Chambéry, 3 décembre 1594 . . . . . » 393
Chambéry, 1er janvier 1595 . . . . . » 394

Chambéry, 26 janvier 1595 . . . . . Pages 396
Chambéry, 3 février 1595. . . . . » 397
Chambéry, 18 mars 1595 . . . . . » 398
Chambéry, 19 avril 1595 . . . . . » 401
Chambéry, 20 juin 1595 . . . . . » 405
Chambéry, 3 août 1595. . . . . » 406
Chambéry, 22 novembre 1595 . . . . . » 410
Chambéry, 2 janvier 1596. . . . . » 411
Chambéry, 19 février 1596 . . . . . » 413
Chambéry, 27 mars 1596 . . . . . » 414

LETTRES DE SAINT FRANÇOIS DE SALES (suite).

T. XII *(édition Mackey).*

A des amis, [fin juillet 1601]. . . . . Pages 68
A Sa Sainteté Clément VIII, Sales, fin octobre 1602. » 127
Au même, Thorens, commencement de novembre 1602 . . . . . » 131
Au même, Annecy, 15 novembre 1603. . . . . » 228
A Monseigneur Gisbert Masius, évêque de Bois-le-Duc, 1603-1604 . . . . . » 246
A Sa Sainteté Clément VIII, Annecy, 27 octobre 1604. » 371

T. XIII *(édition Mackey).*

A Sa Sainteté Paul V, Annecy, 16 juillet 1605 . . . Pages 69
A l'empereur d'Allemagne, Rodolphe II, Fillinges, 29 septembre 1606 . . . . . » 220
A Sa Sainteté Paul V, Annecy, 23 novembre 1606. . » 231
Au cardinal César Baronius, Annecy, 28 novembre 1606 . . . . . » 237
A un cardinal, Annecy, fin novembre 1606 . . . . » 239
A l'empereur d'Allemagne, Rodolphe II, Annecy, 25 décembre 1606. . . . . » 245
A M. Jacques de Bay, Annecy, [5 janvier] 1607. . . » 249
A Sa Sainteté Paul V, Annecy, 20 janvier 1607 . . » 253
A Sa Sainteté Paul V, Annecy, [fin 1607-1608]. . . » 349

T. XIV *(édition Mackey).*

Au cardinal Pompée Arrigoni, secrétaire du Saint-Office, Annecy, 10 juin 1608. . . . . Pages 30
A un cardinal, Annecy, commencement de juillet 1608 . . . . . » 42
A M. Jacques de Bay, Annecy, 12 février 1610. . . . » 249

Minutes écrites par saint François de Sales.

T. XI *(édition Mackey).*

Pour Monseigneur de Granier :
A Sa Sainteté Clément VIII, Thonon, vers le 20 octobre 1598 . . . . . Pages 363
Au même, fin 1598 . . . . . » 367

T. XII *(édition Mackey).*

A Sa Sainteté Clément VIII, Ville-en-Sallaz, mi-juillet 1601 . . . . . Pages 420
Pour les catholiques de Thonon :
A Sa Sainteté Clément VIII, Thonon, octobre 1599 . . » 406

DISCOURS ET SERMONS DE SAINT FRANÇOIS DE SALES

T. VII *(édition Mackey).*

Harangue pour la prise de possession de la prévôté de Saint-Pierre de Genève, première rédaction. . . . Pages 94
Harangue pour la prévôté, fin décembre 1593, rédaction définitive . . . . . » 99
Sermon pour le mardi de Pâques, 12 avril 1594 (1 page). » 170
Sermon pour le quatrième dimanche après Pâques, 23 avril 1593 (1 page). . . . . » 251
Plan d'un sermon pour la fête de Saint-Pierre-ès-liens, 1er août 1595. . . . . » 265
Notes pour des sermons sur divers sujets, 1595 (1 page) . » 279
Id. (2 pages). » 282
Plan d'un sermon, 1596. . . . . » 285
Notes sur un sermon de la présence réelle, 13 avril 1596. » 287
Sermon pour la fête du Saint-Sacrement, 13 juin 1596 . » 289
Sommaire d'un sermon pour le dimanche dans l'octave du Saint-Sacrement, 16 juin 1596 . . . . . » 297
Fragment d'un sermon pour le jour de l'octave du Saint-Sacrement, 20 juin 1596 . . . . . » 301
Notes pour des sermons sur la sainte Eucharistie, 1596 » 303
Fragments et notes sur divers sujets, années 1595-1597. » 348
Notes pour des sermons sur divers sujets, 1598-1601 . . » 355
Notes d'un sermon pour le dimanche de la Sexagésime, 25 février 1601. . . . . » 364
Plan d'un sermon pour le premier dimanche de carême, 11 mars 1601 . . . . . » 367
Notes d'un sermon pour la fête de Pâques, 22 avril 1601. » 377

Notes d'un sermon pour le jeudi de Pâques, 26 avril 1601. Pages 381
Plan d'un sermon pour la fête de saint Jacques le Majeur, 23 juillet 1601 . . . . . » 384
Sommaire d'un sermon pour le huitième dimanche après la Pentecôte, 5 août 1601 . . . . . » 388
Plan d'un sermon pour la fête de l'Assomption, 15 août 1601 . . . . . » 391
Fragments sur divers sujets, mars-avril 1602 . . . . » 396
Plans de deux sermons pour la Nativité de saint Jean-Baptiste. . . . . » 436
Plan d'un panégyrique de saint Louis, roi de France, 25 août 1602 . . . . . » 463
Notes pour un sermon sur saint Louis, roi de France, fin août 1602 . . . . . » 469
Notes pour un sermon sur l'humilité et la chasteté, fin août 1602 . . . . . » 470
Sommaire d'un sermon sur le Jugement dernier, 1602 . » 473

T. VIII *(édition Mackey).*

Sommaire d'un sermon pour le mercredi après le premier dimanche de Carême, 10 mars 1604 . . . . . Pages 1
Fragment d'un sermon pour le vendredi après le premier dimanche de Carême, 12 mars 1604 . . . . . » 4
Plan d'un sermon pour le lundi après le deuxième dimanche de Carême, 15 mars 1604. . . . . » 6
Plan d'un sermon pour le mercredi après le deuxième dimanche de Carême, 17 mars 1604 . . . . . » 9
Plan d'un sermon sur la sainte Communion, 1604 . . » 12
Plan d'un sermon pour le dimanche de la Passion, 12 mars 1606 . . . . . » 15
Plan d'un sermon pour la fête de l'Ascension, 24 mai 1607. » 20
Fragment d'un sermon pour le premier dimanche de l'Avent, 30 novembre 1608 . . . . . » 26
Ad festum Conceptionis Beatissimæ Virginis et Anniversarium meæ consecrationis, 1608 . . . . . » 28
Fragment d'un sermon pour la fête de saint Jean l'Évangéliste, 27 décembre 1608 . . . . . » 32
Ad Dominicam I. Januarii, quae erat octava Innocentium, 1609, Necii. . . . . » 33
Ad festum Epiphaniae, 1609 . . . . . » 38
Feria 4 Cinerum, 1609, Annessii. . . . . » 43
Sommaire d'un sermon pour le premier dimanche de l'Avent, 29 novembre 1609. . . . . » 59
Ad Dominicam I. Adventus, 1610 . . . . . » 62
Fragment d'un sermon pour le deuxième dimanche de l'Avent, 5 décembre 1610 . . . . . » 64

Fragment d'un sermon pour le premier dimanche de l'Avent, 27 novembre 1611 . . . . . Pages 68
Fragment d'un sermon pour le deuxième dimanche de l'Avent, 4 décembre 1611 . . . . . » 72
Sermon pour le mercredi des Cendres, 7 mars 1612 . . » 75
De Sancto Joseph, 1612. . . . . » 86
Feria 2. Post Dominicam Laetare, Camberii, 1612 . . » 88
Plan d'un sermon pour le vendredi après le quatrième dimanche de Carême, 6 avril 1612 . . . . . » 96
Sommaire d'un sermon pour la Sainte Croix, 20 avril 1612. » 100
Plan d'un sermon pour la fête de l'Assomption de la Sainte Vierge, 15 août 1612. . . . . » 103
Ad Dominicam XIX post Pentecosten, 1612 . . . . » 108
Ad festum Sacratissimae Purificationis, 1613 . . . . » 112
Plan d'un sermon pour le quatrième dimanche après Pâques, 5 mai 1613 . . . . . » 115
Ad festum Pentecostes, 26 maii 1613, cum redirem Mediolano . . . . . » 119
Ad Dominicam 3 Adventus, Annessii, 1613 . . . . » 123
Plan d'un sermon pour la veille de Noël, 24 décembre 1613 . . . . . » 124
1614. Ad festum sancti Joseph . . . . . » 130
Annessii, ad festum Assumptionis, 1614. . . . . » 134
Plan d'un sermon pour la fête de la Nativité de la Sainte Vierge, 8 septembre 1614 . . . . . » 140
Dominica 21 post Pentecosten. Annessii, 1614 . . . » 147
Plan d'un sermon pour le vingt-troisième dimanche après la Pentecôte, 26 octobre 1614 . . . . . » 151
Sommaire d'un panégyrique de saint Charles Borromée, 4 novembre 1614 . . . . . » 154
Ad vigiliam Nativitatis Domini, 1614 . . . . . » 157
Ad festum Epiphaniae, ad Sorores Visitationis, 1615. . » 161
Fragment d'un sermon pour le vendredi après le deuxième dimanche de Carême, 20 mars 1615 . . . . . » 163
De oratione. Ad sorores Visitationis, Dominica 3 Quadragesimae, 1615 . . . . . » 166
De paenitentia, pro 6 die Veneris, 1615 . . . . . » 169
Fragment d'un sermon à l'occasion de prières publiques, mai 1615. . . . . » 172
Sommaire d'un sermon sur la pénitence, 5 juillet 1615 . » 174
Sommaire d'un sermon pour la fête de la Purification, 2 février 1616 . . . . . » 177
Paraphrase du psaume CXXIV, juillet 1616 . . . . » 179
Fragment d'une homélie sur l'histoire de Jacob, 1616 . » 188
Seconde homélie sur le même sujet, 1616. . . . . » 192
Fragment d'une autre homélie sur le même sujet, 1616. » 201

Sermonum in Canticum Zachariae ad Gratianopolitanos materies. 1616. In Adventu . . . . . Pages 202
Sommaire d'un sermon sur le premier verset du Benedictus, 4 décembre 1616 . . . . . » 210
Sermon sur le deuxième verset du Benedictus, 5 décembre 1616 . . . . . » 211
Plan d'un autre sermon sur le deuxième verset du Benedictus, Avent 1616. . . . . » 225
Plan d'un sermon sur le quatrième et le cinquième verset du Benedictus, Avent 1616 . . . . . » 228
Plan d'un sermon sur le cinquième verset du Benedictus, Avent 1616. . . . . » 232
Recueil de notes pour le Carême de Grenoble, 1617 . . » 236
Sommaire d'un sermon pour le premier dimanche de Carême, 12 février 1617 . . . . . » 245
Plan d'un sermon pour le lundi après le premier dimanche de carême, 13 février 1617 . . . . . » 252
Plan d'un sermon pour le mardi après le premier dimanche de Carême, 14 février 1617 . . . . . » 257
Plan d'un sermon pour le mercredi après le premier dimanche de Carême, 15 février 1617 . . . . . » 261
Plan d'un sermon pour le jeudi après le premier dimanche de Carême, 16 février 1617 . . . . . » 266
Plan d'un sermon pour le vendredi après le premier dimanche de Carême, 17 février 1617 . . . . . » 271
Plan d'un sermon pour le deuxième dimanche de Carême, 19 février 1617. . . . . » 276
Plan d'un sermon pour le lundi après le deuxième dimanche de Carême, 20 février 1617. . . . . » 280
Plan d'un sermon pour le mardi après le deuxième dimanche de Carême, 21 février 1617 . . . . . » 284
Plan d'un sermon pour le mercredi après le deuxième dimanche de Carême, 22 février 1617. . . . . » 291
Plan d'un sermon pour le jeudi après le deuxième dimanche de Carême, 23 février 1617 . . . . . » 296
Plan d'un sermon pour le vendredi après le deuxième dimanche de Carême, 24 février 1617. . . . . » 301
Plan d'un sermon pour le troisième dimanche de carême, 26 février 1617. . . . . » 306
Plan d'un sermon pour le lundi après le troisième dimanche de Carême, 27 février 1617 . . . . . » 311
Plan d'un sermon pour le mardi après le troisième dimanche de Carême, 28 février 1617 . . . . . » 315
Plan d'un sermon pour le mercredi après le troisième dimanche de Carême, 1er mars 1617 . . . . . » 320
Plan d'un sermon pour le jeudi après le troisième dimanche de Carême, 2 mars 1617. . . . . » 325

TABLE DES SERMONS LATINS

[illegible] quatrième . . . . . Pages 330

[illegible] quatrième . . . . . » 334

[illegible] quatrième . . . . . » 339

[illegible] dimanche de . . . . . » 343

[illegible] dimanche de . . . . . » 352

[illegible] deuxième . . . . . » 358

[illegible] dimanche de . . . . . » 360

[illegible] . . . . . » 364

[illegible] Assomption de . . . . . » 370

[illegible] 1618 . . . . . » 376

[illegible] dimanche de . . . . . » 378

[illegible] Genovefae, apud . . . . . » 382

[illegible] Saint-Sauveur, ... » 384

[illegible] dimanche de la Septua- . . . . . » 388

[illegible] après le deuxième . . . . . » 391

[illegible] 19 mars 1621 . . . . . » 395

[illegible] Beatae Virginis, 1621, ... » 397

[illegible] le saint Philippe et de saint Jacques, ... » 403

[illegible] sur divers sujets. . . . . » 405

[illegible] . . . . . » 410

CHAPITRE PREMIER

L'HUMANISME ET LE LATIN DANS LA CORRESPONDANCE DE LA JEUNESSE DE SAINT FRANÇOIS DE SALES

SOMMAIRE

I. L'âme et l'esprit de saint François de Sales dans sa correspondance de Paris, de Padoue et des deux années qui suivirent immédiatement ses études. — II. La correspondance avec Antoine Favre; utilité de cette correspondance. — III. La biographie de saint François de Sales dans cette correspondance: la mission du Chablais. — IV. La culture d'esprit dont témoigne cette correspondance; le caractère antique de cette amitié; l'exagération, l'afféterie, le mauvais goût. L'emploi discret et heureux des citations anciennes.

I

Nous voudrions être renseignés par saint François de Sales lui-même, sur sa vie comme étudiant au collège de Clermont et à l'université de Padoue. Nous voudrions avoir quelques-unes au moins des lettres qu'il dut écrire à sa famille, durant un long exil scolaire de six à sept ans. Ce qui nous reste est peu de chose, assez peut-être pour nous laisser conjecturer et deviner, trop peu pour satisfaire une curiosité bien légitime.

La première lettre que nous ayons de lui, la seule de son séjour à Paris, est datée du 26 novembre 1585; elle est écrite au baron d'Hermance, seigneur de son pays, ami puissant de sa famille, qui avait visité le jeune François, élève externe au collège de Clermont. Ce court billet d'un écolier est peu significatif. Nous pouvons cependant en

Plan d'un sermon pour le lundi après le quatrième dimanche de Carême, 6 mars 1617. . . . . Pages 330
Plan d'un sermon pour le mercredi après le quatrième dimanche de Carême. 8 mars 1617. . . . . » 334
Plan d'un sermon pour le jeudi après le quatrième dimanche de Carême, 9 mars 1617 . . . . . » 339
Sermon pour le jeudi après le premier dimanche de Carême, 8 mars 1618. . . . . » 343
Sermon pour le vendredi après le premier dimanche de Carême, 9 mars 1618. . . . . » 352
Sommaire d'un sermon pour le deuxième dimanche de Carême, 11 mars 1618 . . . . . » 358
Plan d'un sermon pour le lundi après le deuxième dimanche de Carême, 12 mars 1618 . . . . . » 360
Sermon pour le mardi après le deuxième dimanche de carême, 13 mars 1618. . . . . » 364
Ad festum Sanctissimi Praecursoris, 1618. . . . . » 370
Sommaire d'un sermon pour la fête de l'Assomption de la Sainte Vierge, 15 août 1618. . . . . » 376
Recueil de notes pour l'Avent, décembre 1618 . . . » 378
Sommaire d'un sermon pour le troisième dimanche de l'Avent, 15 décembre 1618 . . . . . » 382
Pro die 3. anni 1619, in festo sanctae Genovefae, apud sanctum Sulpitium . . . . . » 384
Notes d'un sermon pour la fête du Saint-Sauveur, 4 février 1619 . . . . . » 388
Sommaire d'un sermon pour le dimanche de la Septuagésime, 16 février 1620 . . . . . » 391
Notes d'un sermon pour le jeudi après le deuxième dimanche de Carême, 11 mars 1621 . . . . . » 395
Lugduni, ad festum Sancti Josephi...., 19 mars 1621 . » 397
Annessii, ad festum Assumptionis Beatae Virginis, 1621, in ejus aede . . . . . » 403
Sermon pour la fête de saint Philippe et de saint Jacques, 1er mai 1622. . . . . » 405
Recueil de notes sur divers sujets. . . . . » 410

CHAPITRE PREMIER

L'HUMANISME ET LE LATIN DANS LA CORRESPONDANCE DE LA JEUNESSE DE SAINT FRANÇOIS DE SALES

SOMMAIRE

I. L'âme et l'esprit de saint François de Sales dans sa correspondance de Paris, de Padoue et des deux années qui suivirent immédiatement ses études. — II. La correspondance avec Antoine Favre; utilité de cette correspondance. — III. La biographie de saint François de Sales dans cette correspondance: la mission du Chablais. — IV. La culture d'esprit dont témoigne cette correspondance; le caractère antique de cette amitié; l'exagération, l'afféterie, le mauvais goût. L'emploi discret et heureux des citations anciennes.

I

Nous voudrions être renseignés par saint François de Sales lui-même, sur sa vie comme étudiant au collège de Clermont et à l'université de Padoue. Nous voudrions avoir quelques-unes au moins des lettres qu'il dut écrire à sa famille, durant un long exil scolaire de six à sept ans. Ce qui nous reste est peu de chose, assez peut-être pour nous laisser conjecturer et deviner, trop peu pour satisfaire une curiosité bien légitime.

La première lettre que nous ayons de lui, la seule de son séjour à Paris, est datée du 26 novembre 1585; elle est écrite au baron d'Hermance, seigneur de son pays, ami puissant de sa famille, qui avait visité le jeune François, élève externe au collège de Clermont. Ce court billet d'un écolier est peu significatif. Nous pouvons cependant en

détacher quelques mots qui nous révèlent ce que nous soupçonnions bien en lui, un jeune homme studieux autant que pieux, dont l'idéal est de bien étudier pour se mettre à même de rendre plus de services, et d'abord de bien servir Dieu : « Et maintenant, dit-il, que je suys au milieu et meilleur age de mes estudes, si je puys cognoistre seulement par presumption que prenies en bonne part mes lettres, ce me sera comme un aultre corage pour poursuyvre mon entreprise en l'estude, laquelle j'oseroys bien promettre (sans me flatter) reussira au bien que je désire, Dieu aydant, qui est de le bien pouvoir servir [1]... » Écrivant de si loin, il semble qu'il puisse et doive donner des nouvelles sur les affaires politiques et militaires, à un seigneur venu récemment à Paris pour notifier à la reine-mère le mariage du duc, son souverain, avec Catherine d'Espagne. Non ; il est occupé de son objet propre, il ne s'en laisse pas distraire. La guerre religieuse est déchaînée dans la France et dans Paris ; mais les bruits du dehors ne troublent pas sa studieuse solitude : « J'auroys bien bonne volonté de vous escrire des nouvelles de par deça ; mais les nostres ne sont que de collèges, outre ce qu'elles sont si incertaynes (on a faict le prince de Condé mille foys mort) que pour ce seul respect il me semble que je suys assez excusé d'en escrire [2]. » Ce n'est pas qu'il soit indifférent à ce qui se passe en France. Dans une lettre écrite de Padoue, cinq ans plus tard, « en italien francisé ou en français italianisé », comme il dit en amateur des allitérations et des jeux de mots, il parle d'un grave évènement qu'il appelle *la nouvelle navarraise* ; c'est la victoire d'Henri IV sur la Ligue ; il l'appelle un évènement « affligeant pour quiconque ne l'envisage pas au travers des lunettes du propre intérêt. » Ces guerres civiles et ces défaites de ce qu'il regarde comme le droit, lui semblent

1. Œuvres, t. XI, pp. 1 et 2.
2. *Ibid.*, p. 2.

des châtiments de Dieu, et il ajoute avec tristesse : « Je ne sais ce que Dieu veut faire de la France, car les péchés y sont très grands [1]. »

De son séjour à Padoue, il nous reste une lettre écrite en italien, quatre lettres ou billets écrits en français, une assez longue lettre écrite en latin. Nous avons aussi deux lettres latines écrites quelque temps après la fin de ses études. Ces lettres ou billets, restés inédits jusqu'à l'édition de D. Mackey, méritent d'être lus ; ils nous donnent quelque idée de ce qu'était, dans la première fleur de la jeunesse, cet aimable écrivain, et nous permettent d'ajouter quelques traits à ce qu'on a dit et très bien dit de la formation intellectuelle et religieuse de saint François de Sales [2].

Homme d'esprit et d'esprit très aimable, saint François de Sales l'était dès cet époque. A son parrain [3], à qui il avait déjà écrit plusieurs fois sans obtenir de réponse, il dit dans une lettre écrite de Padoue : « Comme je croys que n'ayes receu aucune de mes lettres, bien que realement je vous en aye envoyé plusieurs a diverses foys, aussy n'en ay je receu aucune des vostres despuys que j'estoys malade, comme si je ne devoys avoyr ces deux consolations ensemble, santé et vos lettres [4]. » Déjà, il a le sens littéraire très affiné ; il sait composer une phrase artistement ; il excelle à d'ingénieux rapprochements de mots. Il plaisante et s'égaye agréablement : « Les lettres que je vous ay envoyées se sont peut estre perduës, pour autant que nous payons le port avant qu'elles partent, et partant besogne païee, mal faicte [5]. »

Il écrit en français, il écrit en italien, il écrit aussi en

---

1. T. XI, pp. 1 et 2 *bis*.

2. Fortunat STROWSKI, *Saint François de Sales*, livre premier, chap. I et II.

3. Dom François de la Fléchière, prieur de Contamine et de Sillingy, t. XI, p. 3.

4. Padoue [automne 1590], *ibid.*, p. 3.

5. *Ibid.*, p. 3.

latin ; et, ce qui n'est pas pour nous étonner, le latin lui est très familier. Sans qu'il ait besoin de le dire, il est évident que c'est la large période, si élégamment construite, de Cicéron qui est son modèle. Je ne dis pas d'ailleurs que l'imitation de Cicéron ne soit pas quelquefois chez lui trop laborieuse et gauche. Assez souvent aussi, la subtilité de la pensée, si pensée il y a, nuit à la clarté de l'expression. Voici quelques lignes d'une lettre à un de ses amis : « Ingenti te metu perculsum ais ne aliquam in te concepissem indignationem, quod postremis meis litteris stomachari viderer, quasi tu vel in amando me pertinax non esses aut diligens in scribendo; quo magis miror in te eum metum extitisse, qui sane « in constantem virum cadere non possit. » Sed id ita solvis : « Cuncta timemus amantes », bene est, si tamen mihi optio relicta est [1]. » Ces amis s'aiment sincèrement; ils se le disent avec trop d'élégance et d'apprêt, et en s'aidant au besoin d'une citation d'Innocent III ou d'une citation d'Ovide. Ils ont le souci trop visible de bien écrire et de paraître doctes.

Il est tout naturel que des études de droit auxquelles il se livre ou s'est livré à Padoue, il y ait quelque souvenir dans ces lettres. Quand il s'est excusé par des arguments qui lui semblent sans réplique d'avoir cessé d'écrire pendant quelque temps à un ami, il ajoute : « Hae mihi sunt omni actione majores exceptiones [2]. » A un de ses anciens condisciples de Padoue qui lui a dédié ses thèses de théologie, il dit que depuis longtemps il était attaché à ses mérites et à ses vertus, mais que dès lors il l'est « titulo omni exceptione majore [3] » ; et c'est ainsi qu'il joue avec ces termes, familiers aux étudiants en droit, d' « action » et d' « exception ». Comme on a refusé au régent Ménenc l'immunité à laquelle donnent droit les fonctions de maître

1. Padoue, 25 mars 1591, t. XI, p. 9.
2. *Ibid.*, p. 10.
3. [Annecy, 1593], t. XI, p. 13.

d'école, il s'indigne contre l'ignorance grossière de cette population, et il cite doctement un édit de Constantin : *De professoribus et medicis*, et les Pandectes : *De muneribus et honoribus* [1].

Ça et là, dans ces lettres, il y a du faux goût. Le jeune François de Sales ne se contente pas d'avoir de l'esprit ; il cherche à en avoir. Il a écrit plusieurs fois, dit-il dans une lettre de Padoue à un de ses amis, sans obtenir de réponse ; alors, il a cessé d'écrire, mais il n'a pas cessé de s'informer de son ami, avec la crainte d'apprendre de mauvaises nouvelles. « Donc, lui écrit-il en latin, quoique vous m'aimiez beaucoup, ne donnez plus lieu à ces craintes ; quoique ces craintes semblent au premier abord avoir été engendrées par l'amour, cependant, insensiblement et par de petits progrès, elles en arrivent, avec le temps, à tuer leur propre père (*genitorem ipsummet suum interimunt*) [2]. » Boileau dirait :

. . . . . Laissons à l'Italie
De tous ces faux brillants l'éclatante folie.

Saint François de Sales n'est-il pas d'ailleurs un peu italien ? Voici qui est plus grave. Il parle d'un condisciple de Padoue qu'il appelle « *bonum, prudentem, ac supra aetatem philosophum juvenem* » ; ce jeune philosophe si précoce est de petite taille, chétif et malingre, et il vient d'être malade de la pierre : « Ce qu'il y a à regretter seulement chez lui, dit François de Sales, c'est que son âme si haute et si belle ait rencontré un corps indigne d'elle » ; et il ajoute : « *sed calculo generando pessime aptum (lapidem philosophicum a generante nominarim)*, mais fort propre à engendrer la pierre (que j'appellerais ici la pierre philosophale) [3]. »

Ces quelques lettres nous font vivement regretter la

1. [Été de 1593], t. XI, pp. 16 et 17.
2. Padoue, 25 mars 1591, *id.*, p. 10.
3. Padoue, 25 mars 1591, *id.*, pp. 11 et 12.

perte des autres. Elles sont peu de chose, très peu de chose; mais elles nous laissent entrevoir saint François de Sales jeune, étudiant pieux, ayant déjà devant les yeux l'idéal élevé qu'il cherchera à réaliser dans toute sa vie, mais aussi bel esprit et humaniste, un humaniste maniéré et précieux, aimant les jeux d'esprit et les jeux de mots au détriment du naturel et du goût. Saint François de Sales ne fut pas destiné d'abord à être « d'Église », et il ne faut pas le regretter. Étant l'aîné d'une noble maison et le premier héritier d'un beau nom, il reçut une éducation large et variée, non celle d'un homme « d'Église », mais celle d'un « cavalier » de très haut rang. Son éducation l'avait préparé à tenir son rang et à faire figure dans le monde; ce fut l'Église qui profita non seulement des excellentes humanités dont il avait muni son esprit, et des connaissances philosophiques et juridiques qu'il avait ajoutées à ce fonds, mais aussi de cette aisance de bonne compagnie, de cette politesse d'esprit, de ton et de manières, de cette expérience que lui avait données le commerce du monde, « la conversation civile », pour parler comme Montaigne, et sa longue vie d'écolier et d'étudiant laïque à La Roche, à Annecy, mais surtout à Paris et à Padoue. Ce jeune homme n'avait certes pas une « suffisance purement livresque ». Devenu prêtre et prévôt du chapitre de Saint-Pierre de Genève, François de Sales fut un ecclésiastique gentilhomme et « honnête homme », dans le plus beau sens de ces deux mots. Et les lettres du début que nous avons étudiées jusqu'ici, si elles ne le montrent pas pleinement, le laissent au moins deviner.

II

Dans la correspondance des premières années qui suivirent le cours d'études de François de Sales, on peut lire avec profit une lettre au P. Canisius, du 21 juillet 1595,

où François, au milieu des embarras de la mission du Chablais, privé de livres, demande au savant théologien de l'aider à résoudre une difficulté proposée par l'avocat Poncet qu'il est en train de convertir [1] ; une lettre au pape Clément VIII, du 21 avril 1597, utile à l'histoire de la mission du Chablais, parce qu'elle rend compte d'une tentative faite par le jeune missionnaire auprès de Théodore de Bèze, pour le ramener à la foi catholique [2] ; une lettre à Alphonse d'Elbène, abbé commendataire d'Hautecombe, sénateur né du Sénat de Savoie et évêque d'Albi, de novembre 1594, lettre d'humaniste, écrite, en vue de plaire, à un vieil humaniste à qui Ronsard dédiait son *Abrégé d'art poétique* et Juste Lipse son *Recueil d'inscriptions* [3].

Mais ce que nous avons à étudier surtout, c'est une correspondance latine entre François de Sales et le sénateur Antoine Favre, qui commence à l'endroit où nous sommes arrivés dans sa vie, c'est-à-dire presque immédiatement après le cours de ses études. Encore étudiant à Padoue, François de Sales se proposait comme un modèle et un idéal, ce magistrat, devenu plus tard si illustre, qui était de dix ans plus âgé que lui. C'est à lui qu'il fait allusion, quand il écrit de Padoue à un ami inconnu, dans son style périodique et recherché : « Quoi de plus souhaitable pour moi que d'être connu de nom, grâce à toi, de celui au nom duquel ce serait pour moi, s'il y consentait, un bien supérieur à tout autre bien d'être voué et consacré *(alioquin quid mihi optabilius quam me ex nomine, te nominante, ab eo cognosci cujus nomini me si annueret, consecratum facere omnibus bonis anteponerem)* [4]. » Dans la première lettre que François de Sales écrivit à Antoine Favre, il lui

1. T. XI, p. 140.
2. *Id.*, p. 268.
3. *Id.*, p. 100.
4. Padoue, 25 mars 1591, *id.*, p. 11.

dit, sur un ton d'enthousiasme presque lyrique et sans crainte d'effaroucher sa modestie : « Comme d'après les fruits que vous produisez, vous êtes réellement et vous passez pour être de tout le monde littéraire l'arbre le meilleur, c'est vous que je me proposais nuit et jour comme un modèle que je regardais sans cesse et sur lequel j'essayais de me former, non seulement parce que personne ne vous dépasse et que vous avez peu d'égaux, mais parce que les exemples de notre province, de notre patrie, et, si je puis dire, de notre foyer, ont je ne sais quoi de plus énergique et de plus efficace[1]. » De son côté, Antoine Favre, qui le prévint et lui envoya la première lettre, lui dit qu'il le connaît à peine de figure, mais qu'il le connaît très bien de nom et que la renommée lui a appris sa grande vertu et ses rares qualités d'esprit[2]. L'enthousiasme dans l'éloge est tout pareil. Antoine Favre était, paraît-il, déjà célèbre. François de Sales, en bon patriote, était fier de cette gloire de la Savoie ; il aspirait à l'amitié de cet illustre personnage ; elle vint spontanément avec autant d'ardeur qu'elle était souhaitée. Il en est de ces deux amis comme de Montaigne et de La Boétie ; ils *s'embrassaient par leurs noms* avant de se connaître.

M. Strowski trouve ces lettres *ennuyeuses, avec leurs compliments et leurs plaisanteries de collège*, avec *leurs périodes* trop *élégantes* et trop *bien tournées*, avec leurs jeux d'esprit et de mots sans *grâce* et sans *vivacité*[3]. Malgré ces défauts ou à cause même de ces défauts, elles sont un document sur la vie, sur le tour d'esprit et le caractère de saint François de Sales, dont M. Rébelliau a reconnu l'importance[4]. Cette correspondance est de beaucoup la partie la plus considérable et la plus intéres-

1. [Août 1593], t. XI, p. 20.
2. Chambéry, 30 juillet 1593, *id.*, p. 371.
3. F. STROWSKI, *ouvr. cité*, p. 192.
4. A. RÉBELLIAU, *Hist. de la langue et de la littér. fr.*, t. III, p. 357.

sante du premier volume des lettres de l'édition Mackey; elle comprend quarante-quatre lettres de saint François de Sales à Antoine Favre, toutes latines, sauf un fragment de billet et un billet en français, dont vingt-huit étaient inédites avant l'édition Mackey, vingt-quatre lettres latines et dix lettres françaises d'Antoine Favre à saint François de Sales. Ce commerce littéraire commence en juillet et août 1593 et dure jusqu'au 21 mai 1597. Les deux amis vont être réunis désormais pendant plusieurs années; Favre, devenu président du Génevois, tout en conservant sa dignité de sénateur de Chambéry, quitte Chambéry pour Annecy : « Apprestez-vous, écrit-il à cette époque à François de Sales,... d'estre le president du president et de rabbattre trois ou quattre heures tous les jours de vostre plus serieuse estude [1]. » — « Dieu soit loué que nous voila tous deux a l'egal contens et en beau chemin de jouir, s'il plait a Dieu, a longues annees de ceste mutuelle et incomparable amitié [2]. »

III

Relevons d'abord dans ces lettres ce qui touche à la biographie de saint François de Sales.

Le sénateur Favre aurait bien voulu faire de François de Sales, déjà avocat à Chambéry, un sénateur de Savoie comme lui. François, pressenti, a déclaré qu'il demanderait à la théologie la permission de revenir à la jurisprudence, délaissée depuis la fin de ses études de droit, c'est-à-dire depuis deux ans; et Favre plaide éloquemment en faveur de la jurisprudence contre les exigences exclusives de la théologie [3]. La charge de sénateur n'est pas incompatible

1. 21 novembre 1596, t. XI, p. 416.
2. 21 mai 1597, *id.*, p. 428.
3. Octobre 1593, *id.*, p. 373 et novembre 1593, *id.*, p. 376.

avec l'état sacerdotal. Et puis, leur amitié exige tellement qu'ils se livrent tous deux aux mêmes études, que si François de Sales ne quittait pas la théologie, au moins en partie, pour la jurisprudence, lui, Favre, serait tenté de quitter la jurisprudence pour la théologie, « dum per senatum et uxorem licuisset », pourvu qu'il en reçût l'autorisation du Sénat et de sa femme. François de Sales se demande peut-être ce que veut dire cette condition que Favre a posée : *si Dieu veut que nous vivions ensemble.* Est-ce que Favre va briguer un canonicat dans le chapitre dont François est le prévôt ? « Mais j'aurai plutôt obtenu de ma très chère épouse qu'elle souhaite la mort. » Non, c'est dans la société, dans le corps dont Favre fait partie que François doit non pas briguer une place, mais prendre la place qui s'offre à lui d'elle-même.

François ne la prit pas. Il avait un autre idéal. Il opta pour la théologie seule. Il fut ordonné prêtre le 18 décembre 1593. Sur ce grand évènement de sa vie, nous avons une lettre de lui et une réponse de Favre. François hésite et tremble à l'approche de ce grand jour : « Comme il approche et qu'il est même imminent ce jour redoutable, et même, pour parler comme saint Chrysostome, ce jour horrible, je n'ai pas voulu commettre la faute de ne pas vous avertir, pour qu'un si grand changement ne se produise pas à votre insu dans quelque chose qui vous appartient en propre. » On se fait illusion à distance sur cette dignité; de près elle fait peur [1]. Et Favre le rassure longuement dans un style recherché, mais avec un sentiment chrétien vif et profond, et même avec éloquence. Qu'est-ce donc qui trouble tant son ami ? Mais ne sait-il pas qu'il est un homme, non un ange ? « *At hoc ipso dignum te facis quod indignum esse agnoscis.* Mais vous montrez que vous êtes digne, précisément parce que vous vous jugez indigne. » Et plût à Dieu qu'un plus grand

1. Vers le 15 décembre 1593, t. XI, pp. 37, 38, 39, 40.

nombre parmi ceux qui aspirent à cette dignité eussent des sentiments pareils! « Il n'y en aurait pas autant, dans l'ordre très saint des prêtres, qui, ô crime abominable, digne d'être expié par des larmes de sang, se laisseraient emporter par une passion aveugle à briguer le sacerdoce et qui, l'ayant obtenu, l'exerceraient avec un tel défaut de religion qu'il ne se peut rien de plus indigne [1]. »

Le voilà devenu prêtre, malgré ces répugnances si honorables pour la délicatesse de sa vertu. Prêtre et prévôt de Saint-Pierre de Genève, on lui propose l'évangélisation du Chablais. Il accepte. Temps d'épreuves et de rude labeur que celui-là et dont il se souvenait plus tard en frémissant : « Par la grâce de Dieu, écrivait-il à sa mère en 1602, nous ne sommes plus en ce fascheux tems ou il nous failloit cacher necessairement pour nous escrire en termes d'amitié et pour nous dire quelque parole de consolation. O vive Dieu, ma bonne mère! Il est vray que le souvenir de ce tems la produit tousjours quelque sainte douceur à ma pensee [2] ». Temps de grands dangers aussi, même pour sa vie, quoique Favre eût persuadé, comme il le raconte, à M. de Boisy, qu'il n'y avait pour son fils « ni danger ni même soupçon de danger [3] », et contrairement à ce que dit M. Strowski, qui ne croit pas à ces « dangers extrêmes [4] ». Un mot très fier de ce gentilhomme apôtre, que nous trouvons dans une lettre écrite de Thonon à M. de Boisy, en est une preuve : « Si Roland estoit vostre filz aussi bien qu'il n'est que vostre valet, il n'auroit pas eu la couardise de reculer pour un si petit choc que celuy ou il s'est trouvé, et n'en feroit pas le bruit d'une grande bataille. Nul ne peut douter de la mauvaise volonté de nos adversaires ;

1. 20 décembre 1593, t. XI, pp. 379, 380, 381, 382.
2. T. XII, p. 244.
3. 10 octobre 1594, t. XI, p. 386.
4. *Ouv. cité*, p. 91.

mays aussi vous faict on tort quand on doute de nostre courage[1] ». Dans une lettre latine écrite au pape Clément VIII, quelques années après cette difficile et périlleuse mission, François décrit ainsi le spectacle qui s'offrit à lui dans le bailliage de Thonon, quand il commença : « Nous voyons soixante-quatre paroisses où, excepté les officiers du prince qui ne cessèrent jamais d'être catholiques, sur tant de milliers d'hommes on ne trouvait pas cent catholiques. Des temples en ruines ou dépouillés de tout ornement, nulle part l'emblème de la croix, nulle part un autel ; partout les traces de l'antique et véritable foi presque effacées[2] ».

Nous pouvons suivre à travers cette correspondance entre François et Favre les progrès lents de cette conquête et les sentiments que les difficultés et les succès inspirent aux deux amis.

Le prévôt partit pour le Chablais le 14 septembre 1594, moins d'un an après son ordination. « Que Dieu perde ces misérables (*nebulones istos*), écrit Favre le 27 septembre, s'ils restent plus longtemps dans les ténèbres, puisque, pour les dissiper, on m'a enlevé ma lumière[3] ». A quoi le prévôt répond que l'arrivée d'une lettre de Favre et le souvenir de l'amitié de Favre, *c'est comme un rayon qui commence à briller après une nuit très épaisse, tant cette atmosphère est ténébreuse*, « car c'est bien le prince des ténèbres dont vous parlez qui règne ici[4] ». *Les principaux de Thonon* se sont assemblés en conseil et ont fait le serment de ne pas assister et de ne pas laisser le peuple assister aux prédications catholiques[5]. « Ils espèrent par là, écrit François, nous décourager et nous

1. Milieu de mars 1595, t. XI, p. 117.
2. 15 novembre 1603, t. XII, p. 232.
3. T. XI, p. 384.
4. Commencement d'octobre 1594, *id.*, p. 90.
5. *Ibid.*, p. 91.

obliger à partir ; mais il n'y arriveront pas (*at apud nos contra*)[1] ». Favre le félicitait, l'encourageait, en lui parlant de la gloire qui suivrait cet admirable effort, comme un humaniste, d'esprit païen, féliciterait et encouragerait un conquérant[2]. Mais dès le 10 octobre, dans la lettre même où nous trouvons ces félicitations exagérées, Favre déclare qu'il va aviser, dans la semaine suivante, aux moyens de rendre François à son père et à tous les siens[3]. Il est encore question de ce rappel dans une lettre du 31 octobre. Dans une conférence entre M. de Boisy et l'évêque de Genève à laquelle Favre assistait, « il a été décidé, écrit Favre, d'un commun accord par vos deux pères (*utriusque parentis votis*), qu'on vous donnerait un successeur[4] ».

Ce projet de rappel n'eut pas de suite. François n'était pas homme à quitter si facilement la partie. Il persista. Il dut d'ailleurs se contenter de peu : « Je commence aujourd'huy a prescher l'avent a quatre ou cinq petites personnes, écrit-il en français de Thonon, le 27 novembre 1594 ; tout le reste ignore malheureusement que veut dire avent[5] ». Ajoutons à cela quelques lignes d'une lettre au P. Possevin, du commencement d'avril 1595 : « Monsieur le sénateur Favre, mon frere, vous aura bien dict, a ce que je voys, comme je suys venu en ce païs, voyci desja le septiesme moys. Et toutefois, ayant presché en ceste ville ordinairement toutes les festes, et bien souvent encor parmi la semayne, je n'ay jamays esté oüy des huguenotz que de troys ou quatre qui sont venus au sermon quatre ou cinq fois, sinon a cachetes, par les portes et fenestres, ou ilz viennent presque tousjours, et les principaux[6] ». Le

1. Commencement d'octobre 1594, t. XI, p. 92.
2. 10 octobre 1594, *id.*, p. 385.
3. *Ibid.*, p. 387.
4. T. XI, p. 388.
5. *Id.*, p. 102.
6. *Id.*, p. 120.

2 novembre 1594, il écrit à Favre : « Enfin il m'est permis de bien espérer des affaires de Thonon ; avant-hier certains d'entre eux, ô mon très cher frère, m'ont rendu un service tel que rien ne peut m'inspirer ni plus de joie ni plus de reconnaissance ; ils ont déjà relâché quelque chose de la loi qu'ils s'étaient faite, non seulement de ne me rendre aucun service, mais même de ne pas me parler. Bon augure sans nul doute, si, selon un vieux proverbe, il faut juger du tout par une partie ». Qu'est-ce donc que ce service signalé, qu'à dessein il ne dit pas tout de suite, pour piquer la curiosité de Favre et la nôtre ? « C'est que certains habitants de Thonon m'ont apporté une lettre de vous ; et rien ne pouvait mieux que ce présent relever mon courage à leur égard [1] ». Est-ce là tout ? C'est bien peu, et Favre ne manque pas de le lui dire : « Je triomphais déjà en moi-même, mon très cher frère, et m'apprêtais à triompher extérieurement des habitants de Thonon, en lisant la première de vos lettres où vous disiez que vous aviez reçu d'eux un grand service ; mais quand j'ai vu, en lisant le reste, ce que vous voulez dire..., j'ai compris ce qu'il est permis d'espérer de leurs sentiments et de leurs idées, puisqu'une bagatelle, un rien semble devoir être regardé comme une grande affaire [2] ».

François continua de se contenter de peu, en espérant que « la pluie de la parole divine, comme il dit, porterait de jour en jour des fruits plus abondants [3] ». Favre, qui s'était montré favorable au rappel de son ami, ne pouvait s'empêcher d'admirer son héroïque persévérance. Dans une lettre du 25 novembre 1594, il dit que le bruit a couru que François était revenu du Chablais à Annecy, mais qu'il n'a pu ajouter foi à ce bruit : « Il me revenait à l'esprit quelque chose que je me souvenais d'avoir lu dans

1. T. XI, p. 95.
2. 8 novembre 1594, *id.*, p. 389.
3. Milieu de novembre 1594, *id.*, p. 99.

notre Pomponius au sujet d'Attilius Regulus, qu'envoyé en embassade de Carthage à Rome, il ne lui parut pas qu'il fût entré à Rome légalement et justement, parce qu'il avait dit qu'il retournerait à Carthage ». Et Favre le félicite d'avoir tenu son serment comme Regulus, et se réjouit d'avoir appris par une autre source que les lettres de son ami la prochaine conversion du baron d'Avully, gage et prémices de beaucoup d'autres, victoire qui laissait présager le triomphe[1].

C'est de la forteresse des Allinges qu'étaient datées les premières lettres de la mission du Chablais. Il date de Thonon même cette belle déclaration de guerre du 7 mars 1595 : « Enfin je suis descendu à Thonon ; que l'ennemi attende une lance très excitée à frapper par l'ennui d'un long retard. Puisque, attaqué des hauteurs de ma citadelle et comme de loin, il a négligé de justes conditions, je vais lui livrer maintenant de près le suprême assaut ; il l'emporte par le nombre ; nous l'emportons par la justice de la cause (*potior est numero, at nos causa*)[2] ».

Voici enfin des conversions qui comptent. La joie réveille dans l'apôtre du Chablais le sentiment poétique, et c'est en ces termes gracieux qu'il annonce, le 11 avril 1595, la conversion d'un homme très considérable, l'avocat Poncet : « Enfin voici blanchir quelques épis de cette grande moisson ; si dans une saison si malheureuse je ne les recueille pas à temps, il est à craindre qu'un souffle plus puissant venu du Nord (car c'est du côté de l'Aquilon que vient tout mal, selon le Prophète) ne passe sur ces terres et ne disperse les grains de la vraie foi. Au nombre de ces épis est Pierre Poncet. » Puis vient une comparaison d'un goût moindre : « Donc je reste à cause des douleurs de ce premier enfantement qui arrive au septième mois

1. T. XI, p. 391.
2. *Id.*, p. 115.

(*septimestris partus*)[1] » ; il est en mal d'un enfant qui arrive avant terme. Cette gaîté ne dura pas. Un mois après avoir écrit cette lettre poétique et de si belle humeur, il fait allusion à une lettre qu'il a écrite à Favre sur la question de savoir s'il devait continuer ou abandonner l'entreprise (*de rebus nostris Chablasianis vel promovendis vel removendis*)[2]. Puis, à la fin de mai, il écrit d'Annecy : « Je me dispose hâtivement, mon frère, à retourner à Thonon, vous seul m'approuvant, ce qui suffit[3]. » Le voici encore, le 2 août 1595, tout proche d'abandonner l'entreprise et de la laisser à d'autres : « J'ai résolu de ne déposer le fardeau de cette moisson de Thonon, trop lourd pour mes épaules, que si vous l'ordonnez; cependant je continue à préparer de tout mon pouvoir de nouveaux ouvriers pour cette œuvre, et à leur chercher des moyens de subsistance; mais je n'aperçois nul terme, nulle issue parmi ces ruses infinies de l'ennemi du genre humain[4]. » Le 18 septembre 1595, il se reprend à espérer. « Mon frère, une avenue plus large et plus belle (*latior simul et laetior patet... aditus*) s'ouvre devant moi pour entrer dans cette moisson de chrétiens. Hier, il s'en est fallu de peu que le baron d'Avully et avec lui les syndics de la ville ne vinssent ouvertement au sermon, parce qu'ils avaient entendu dire que je discuterais sur le très saint sacrement de l'Eucharistie. Ils avaient un tel désir d'entendre le sentiment et les raisons des catholiques sur ce mystère que, n'osant pas encore venir ouvertement, de peur de paraître oublier leur loi, ils m'entendirent d'un endroit retiré d'où ils ne pouvaient pas être vus, si toutefois, à cause de la faiblesse de ma voix, ils purent m'entendre[5]. » Il ajoute : « Dans cette

1. T. XI, pp. 123 et 124.
2. 16 mai 1595, *id.*, p. 134.
3. Fin mai 1595, *id.*, p. 139.
4. *Id.*, p. 153.
5. *Id.*, p. 158.

chasse (*venatione*), j'ai fait encore ceci : je leur ai promis de leur démontrer par des arguments plus clairs que le jour la vérité de ce dogme » ; il appelle plaisamment ces promesses : « *rodomonteis propositionibus* », *des rodomontades;* et il espère qu'elles les attireront; car ce serait lâcheté de ne pas oser descendre dans l'arène, quand la religion catholique est défendue par « un petit homme » (*homuncio*) comme lui [1].

Ce qui le décourageait surtout et qui faillit, nous l'avons vu, lui faire quitter la partie, après un an d'efforts, c'est que le duc de Savoie, Charles-Emmanuel Ier, semblait s'en désintéresser et laissait cette petite mission catholique dont il était le chef, seule et sans secours extérieur, aux prises avec l'hostilité obstinée des protestants. Il en souffrait, il s'en plaignait. Nous trouvons dans ses lettres à Favre un écho discret de cette peine. Il écrivait à la fin de mai : « Dans quatre mois, c'est-à-dire mon année achevée, si chacun ne remplit pas fidèlement son devoir dans cette affaire, je suis disposé à ne plus me laisser retenir dans cette charge par une autre parole que par la vôtre. Je parlerai plus clairement. Presque tout le monde croit que nous sommes dans cette province en dehors de la volonté du prince, et la plupart même contre sa volonté, et ce n'est pas sans raison. C'est un grand argument que le silence, quand le moindre mot suffirait; c'en est un aussi de voir, au milieu des domaines de l'Église, des hommes vivre d'une vie précaire et au jour le jour [2]. » Et Favre, lui aussi, s'affligeait de cette abstention du pouvoir civil dans une affaire religieuse: « J'en viens, écrit-il à François le 20 juin 1595, à votre seconde lettre; j'y ai vu avec un très vif plaisir que vous ne relâchez rien de votre ardeur première, et que vous ne négligez rien pour que si (ce qui me fait horreur à penser) l'affaire ne réussit pas, on ne

1. T. XI, p. 158 et 159.
2. *Id.*, p. 139.

puisse que vous reprocher une seule faute, d'avoir eu plus de courage et de talent pour entreprendre que tous ceux qui en ont la charge et le devoir, de bonne volonté pour aider... Mais cependant, si vous m'en croyez, continuez comme vous avez commencé, jusqu'au temps où le désespoir aura une excuse, non moins approuvée et connue de tous, que juste. Vous aurez non seulement comme témoins, mais comme admirateurs de votre courage et de votre vertu, ceux qui auraient dû vous aider [1]. » Le 16 avril 1596, François écrit encore : « Une espérance qu'on ajourne toujours afflige l'âme... Cette arrivée du prince qu'on nous promet pour demain et toujours pour demain me fait souffrir depuis longtemps, parce qu'elle remet depuis longtemps à demain cette heureuse issue de notre chrétienne affaire. *Dis-moi, Posthumus, ce demain quand viendra-t-il?* [2] »

Il avait, d'ailleurs, pris la liberté d'écrire, le 29 décembre 1595, au duc de Savoie. Après lui avoir exposé les mesures à prendre pour entretenir « quelque bon nombre de praedicateurs », « pour redresser les églises et y establir revenu convenable pour les curés qui en auront la charge », il lui dit : « Mays l'on preschera pour neant, si les habitans fuyent la praedication et conversation des pasteurs, comm'ilz ont faict cy devant en ceste ville. Playse donques a Vostr' Altesse fair' escrire une lettre aux scindiques de ceste ville, et commander à l'un des Messieurs les Senateurs de Savoye de venir icy convoquer generalement les bourgeois, et en pleyn' assemblée, en habit de magistrat, les inviter de la part de Vostr' Altesse à prester l'oreille, entendre, sonder et considerer de pres les raysons que les precheurs leur proposent pour l'Eglise catholique... » Il recommande aussi, comme un moyen *d'attirer les courages à la religion* « de priver a forme des edictz de tous offices

1. T. XI, p. 405.
2. *Id.*, p. 193.

de justice et de charges publiques les persistans en l'erreur [1]. »

Ainsi se prépare la fin d'une période qu'on a eu raison [2] d'appeler « la période pacifique de la mission du Chablais. » Désormais la politique et la force se mêleront à la persuasion et à la religion [3]. La période où saint François de Sales est le plus intéressant est la première. Il nous plaît mieux quand il est seul en face des protestants, sauf quand il se plaint d'être seul et qu'il appelle le secours du bras séculier. Sa correspondance latine avec Favre nous a fait connaître de plus près cette première période : ces confidences entre deux amis intimes nous ont fait surprendre, comme sur le vif, son zèle si allègre et si brave, ses espérances, et aussi sa lassitude et ses découragements, et c'était un beau et touchant spectacle.

IV

Nous avons maintenant à étudier ces lettres à un autre point de vue, comme un témoignage de la culture d'esprit de ces deux hommes, surtout de saint François de Sales qui n'est encore, quand commence ce commerce, qu'un jeune homme, sorti tout récemment des études. Les rares lettres que nous avons conservées du temps de ses études nous ont fait déjà apercevoir en lui l'homme du XVIe siècle, l'humaniste bel esprit ; peut-être ce commerce épistolaire nous le fera-t-il voir. C'est une des formes de son talent ; c'est une de ses séductions ; de là procèdent aussi quelques-uns des plus graves défauts de sa manière, comme

1. T. XI, pp. 168 et suiv.

2. M. STROWSKI, *ouv. cité*, p. 80.

3. Voir en particulier une lettre de saint François de Sales à Charles-Emmanuel Ier, écrite de Thonon au commencement d'août 1601. T. XII, p. 77.

écrivain et comme orateur sacré. Il importe donc de la bien connaître.

Cet Antoine Favre, avec quelle amitié enthousiaste il en a parlé ! « Monsieur le président Favre, écrit-il, personne d'une piété et d'un mérite singulier, et, pour le dire à ma façon, le phénix de notre Savoie [1]. » Ailleurs, il l'appelle « l'une des plus riches ames et des mieux faittes que nostre aage ayt portées et qui, par une rare condition, sçait extremement bien assortir l'exquise devotion dont il est animé avec la singulière vigilance qu'il a aux affaires publiques [2]. » Sa liaison avec Favre est, dit-il encore, une « amitié fraternelle que la divine bonté, comme maistresse de la nature, a mise si vive et si parfaite entre luy et moy, nonobstant la diversité de nos naissances et vacations [3]. » Cet enthousiasme rappelle tout naturellement celui de Montaigne, parlant de La Boétie. Il va se donner libre cours dans cette correspondance latine.

Dès la première lettre, le ton est celui d'une admiration excessive. Ils écrivent dans une langue qui aime trop les superlatifs et les redondances. De sens rassis et en français, Favre oserait-il dire ? « Si je dis que vous êtes à cet égard (l'aide du bon exemple) le seul qui puisse me tenir lieu de tout le monde, qu'à peine sorti de l'adolescence, vous offrez, non seulement des témoignages et des preuves, mais un modèle éclatant, de toutes les connaissances et de toutes les sciences, à tel point que personne ne pourra vous dépasser à l'avenir, je crains que vous ne me soupçonniez d'être un flatteur plutôt qu'un honnête artisan d'amitié (*probum amicitiae fabrum*) [4] » ; et François de Sales oserait-il écrire cette phrase que nous avons lue, où Favre est représenté, *vu l'excellence de ses fruits, comme*

1. Lettre italienne à Mgr Riccardi, 18 mai 1598, t. XI, p. 334.
2. *Defense de l'estendart de la Sainte Croix*, préface, p. 29.
3. *Ibid.* p. 29.
4. T. XI, p. 372.

l'arbre le meilleur du monde cultivé et savant (*universo... orbi litterario cum ex fructu arbor optima et sis et habearis*), comme *un homme à qui personne n'est supérieur et qui a peu d'égaux* (*nullibi superiorem, paucos etiam habeat pares*)? [1] Amitié de tête, qui dépasse la mesure, trop curieusement exprimée d'ailleurs pour être tout à fait sincère. Admiration excessive, qui brave, sans scrupule, la modestie. Humilité excessive aussi. Dans sa première lettre à Favre, François de Sales se représente comme un tout jeune débutant (*juvenem tiruncalum*) qui a été prévenu, provoqué à l'amitié par un homme très illustre, par un personnage considérable de l'ordre sénatorial (*vir clarissime, senator integerrime, vir gravissimus senatorii ordinis* [2]). « Vous avez été le premier à donner, ce qui est plus divin ; j'ai été le premier à recevoir, ce qui convenait à mon infériorité [3]. »

Ils commencent leurs lettres exactement, scrupuleusement, comme de vrais latins de l'antiquité. « Viro clarissimo Francisco de Sales, Antonius Faber salutem dicit ». — « Clarissimo viro, Senatori integerrimo » ou « Amplissimo Senatori, Antonio Fabro Franciscus de Sales salutem dicit. » Bientôt les superlatifs s'attendrissent, deviennent fraternels avec passion. François de Sales envoie son salut à son frère très doux et très cher « fratri suavissimo ». Antoine Favre n'est pas en reste d'amitié vive et tendre, et lui aussi écrit à François, comme à un frère très aimé. « Fratri dulcissimo, Fratri suavissimo, Francisco Salesio », ou encore : « A monsieur mon frère, monsieur de Sales », voilà sa manière ordinaire d'adresser ses lettres. Ces deux amis sont donc devenus deux frères, qui s'aiment comme peu de vrais frères se sont aimés. Les expressions caressantes se répètent, se multiplient tant, qu'il faut bien,

1. T. XI, p. 20.
2. *Id.*, pp. 18 et 19.
3. *Ibid.*, p. 23.

malgré leur exagération et leur affectation, les prendre au sérieux. « L'amitié, dit François de Sales dans une de ses lettres, est la meilleure de toutes les choses[1] » ? Ils la réalisent pour leur part, du mieux qu'ils peuvent; ils ont l'air de la goûter pleinement.

Veut-on quelques témoignages de cette amitié qui semble avoir toute l'ardeur de l'amour? « Bene vale, mi Frater suavissime, amantissime, dulcissime[2] ». Voilà comment François finit une lettre. Et voici comment Favre en finit une de son côté : « Bene vale, Frater dulcissime, suavissime, mellitissime, iterum atque iterum vale[3] ». Favre annonce à François, déjà occupé à évangéliser le Chablais, qu'il s'en va visiter le château de Sales et voir toute la famille de son ami. « Nous ferons, dit-il, comme j'en ai la confiance, une chose très bonne pour nos parents, et pour moi d'autant plus agréable et plus charmante que je n'aurai plus seulement à me souvenir de vous, mais que je verrai votre image pour ainsi dire peinte sur le visage de votre mère[4] ». Il brûle du désir de revoir François retenu loin de lui dans le Chablais, et il exprime ce désir de telle façon que la phrase latine est presque intraduisible: « Quid enim ardentius cupiam quam te videre et Salesium meum, quid meum? imo meissimum, aut, ut tandem dicam expressius, meipsissimum totis oculis, brachiis et sensibus amplecti, totque et tam enixis amplexibus fatigare[5] ». Peut-on exprimer plus fortement, mais aussi hélas! avec plus de mauvais goût, cette identification propre à l'amitié, que par cette gradation : *meum, meissimum, meipsissimum*? Il ne reste à cet ami séparé de son ami qu'une seule consolation, le

1. T. XI, p. 40.
2. *Id.*, p. 68.
3. *Id.*, p. 383.
4. *Id.*, p. 384.
5. *Id.*, p. 402.

voir par ses lettres (*cui unum restat absentiae tuae solatium, si per litteras te videam*)[1]. Des deux amis, l'amitié s'étend à toute leur famille. Nous avons vu tout à l'heure Favre appeler les parents de François « nos parents ». Les deux familles sont communes. M. de Boisy est appelé couramment par Favre *notre très bon père* (parentem nostrum optimum)[2], toute la maison de Sales *notre maison de Sales* (*Bene vale, Frater suavissime, et me, ut soles, amare perge, Salesiisque nostris et Salesianis omnibus, itemque confratribus, plurimam si placet, salutem*)[3]. François, de son côté, envoie son salut à Madame Favre de cette manière : « Suavissimae sorori, conjugi tuae clarissimae et charissimae[4] ». Le nom de Favre (faber, artisan) offrait trop de ressources et était trop propre aux jeux de mots pour que François le négligeât. Il termine ainsi une de ses lettres: « Sed tu, mi Frater, inter tuam Fabram Benedictam clarissimam, tuosque omnes fabros et fabritios bene vale et me, quod facis, ama[5] ». Favre écrit de son côté : « Fabricelli tui omnes te salutant et quae tot Fabros fabricata est soror tua Benedicta Fabra[6] ». François écrit aux aînés de ces nombreux enfants dont fut Vaugelas, et il leur dit que c'est pour deux raisons, pour répondre à leur aimable lettre et pour en demander une seconde, la première ayant été endommagée par la lecture répétée qu'il en a faite[7]. Il leur conseille d'avoir nuit et jour les yeux fixés sur le magnifique idéal que leur offre la vie de leur père: « Ainsi, vous qui êtes maintenant de tout jeunes apprentis, vous serez un jour, sortant de cet atelier, des

1. T. XI, p. 406.
2. *Id.*, p. 385.
3. *Id.*, p. 394.
4. *Id.*, p. 70.
5. *Id.*, p. 109.
6. *Id.*, p. 396.
7. *Id.*, p. 79.

artistes distingués (*ut ex ejus officina ingenui nunc quidem tyrones, subinde fabri nobilissimi prodeatis*[1]) ».

Ces amis ont le désir de plaire, et, pour se plaire, de rivaliser d'élégance dans la composition de leurs lettres. Ils ne se contentent pas de travailler à les rendre très élégantes, ils le disent ; de leur propre aveu, c'est un de leur principaux soucis en écrivant, souci d'humanistes amoureux de la forme et de la gloire de bien écrire. François avoue humblement que ses lettres ne répondent pas aux lettres si agréables et si bien tournées de Favre (*quamvis meae minus tersae litterae jucundissimis et elegantissimis quas dedisti non respondeant*)[2]. « Vous me laissez très loin derrière vous pour l'élégance du style », dit-il ailleurs[3]. Fabre lui a dit dans une lettre qu'il est plus facile de répondre que de provoquer une réponse. Ce n'est pas vrai, quand celui à qui on doit répondre est un artiste comme Favre : « J'ai mon esprit si ébloui par l'éclat de votre politesse d'esprit (*humanitatis tuae*) que j'ai désespéré d'y répondre. C'est ainsi que l'on fait prononcer à Apollon des oracles d'une telle finesse que s'il avait lui-même posé les questions, il eût été au-dessus des forces de l'esprit humain de lui répondre[4]. » Favre, de son côté, loue les lettres de son ami, « lettres tout à fait cicéroniennes, du moins, puisque vous ne voulez pas que je les appelle athéniennes[5]. »

Ce sont, en effet, des lettres « curieusement travaillées[6]. » Nous n'avons que les minutes, les brouillons de saint François de Sales. Car il faisait un brouillon d'abord, et ce brouillon porte la trace matérielle d'un travail très appliqué ; les ratures n'y manquent pas ; on y trouve plusieurs

1. T. XI, p. 80.
2. *Id.*, p. 25.
3. *Id.*, p. 55.
4. *Id.*, p. 77.
5. *Id.*, p. 387.
6. A. RÉBELLIAU, *art. cité*, p. 357.

leçons d'une même phrase. En pleine mission, en pleine *moisson* laborieuse du Chablais, dans la forteresse des Allinges ou à Thonon, il écrit conciencieusement son brouillon d'un bout à l'autre, avec autant d'hésitations, de surcharges, de ratures [1], que s'il était de loisir au château de Sales ou à Annecy. Ce travail littéraire était un divertissement qui le reposait de ses autres travaux. François de Sales ne se trompait pas tout à fait quand il disait que Favre était de beaucoup supérieur à lui comme écrivain et comme latiniste. Qu'on nous permette de citer pour exemple une phrase de Favre prise d'une de ses premières lettres: « Nam quod iis usu venire solet qui longiore absentis aut defuncti alicujus desiderio torquentur, ut ea demum recreari se sentiant, si non solum amici memoriam diligenter et religiose, ut par est, colant, sed etiam exactissima naturae imitatione, quantum arte effingi potest, ejus quasi praesentis imaginem oculis suis intuendam objiciant, id ipsum nobis, quotquot ad virtutem contendimus, faciendum existimo ; ut quoniam admirabilem ejus pulchritudinem qualis quantaque est, ne animi quidem cogitatione assequi possumus, eos saltem nobis ad amandum et imitandum proponamus in quibus vivam illa sui effigiem elegantioribus et aptioribus, ut ita dicam, coloribus depinxerit [2]. » Dans cette phrase, et dans beaucoup de lettres, surtout dans celles du début, quand ils n'ont encore rien à se dire, l'art est très grand, le fond est

1. Voir pour exemple pp. 122 et suivantes.

2. « Car ce qui arrive d'ordinaire, que ceux que tourmente le trop long regret d'un absent ou d'un mort se sentent consolés et réconfortés si, non contents d'entretenir avec soin et religieusement, comme il convient, le souvenir de leur ami, ils tâchent de le mettre sous leurs yeux et de se rendre présente son image par une représentation très fidèle de ce qu'il était, cela même je crois que nous devons le faire, nous qui tâchons d'atteindre à la vertu : comme nous ne pouvons même pas nous faire en esprit une idée de ce qu'elle est en réalité, dans son admirable beauté, nous proposons à notre amour et à notre imitation ceux en qui elle a tracé et peint de ses couleurs les plus délicates et les plus vraies sa vivante image (t. XI, p. 372). »

presque nul. Ne pourrait-on pas dire en quelques mots simples, tout ce que dit cette phrase de saint François de Sales si travaillée ? « Cum vero non solum speciem, sed ne quidem specimen tam expressae virtutis in me ullum post aliquot annos viderem, meae tenuitatis mihimet satis conscius, videndi te coram et audiendi manebat consilium ; ac tuae in me benevolentiae, si quo fieri posset modo, promerendae tanto tenebar desiderio, ut cum illud amplius animus meus capere non posset, omnis modestiae ruptis repaculis, nisi brevi per aliquam occasionem licentiam impetrassem, opportune, importune, ipse qualis qualis sum tirunculus gravissimum senatorem in suavissimum amandi certamen evocare non dubitassem.[1] » Les lettres deviennent plus intéressantes quand ils ont un sujet, quand il s'agit de la dignité du sénateur de Savoie pour François de Sales, de son sacerdoce, des missions du Chablais. Alors, surtout pendant la mission du Chablais, la manière change ; nous avons pu en juger ; voilà enfin un vrai et grand sujet, et digne de belles et sérieuses lettres d'amitié. Mais, même alors, il y a trop d'art, un art cherché trop loin du naturel ; les choses les plus simples ne sont pas dites simplement. Rentré dans sa forteresse des Allinges, après une journée de rude labeur, François se délasse à composer des périodes latines longues et compliquées. Parfois cela ressemble, disons-le, à un pur galimatias ; « nugas et ineptias », bagatelles et futilités[2],

1. « Cependant, comme après quelques années, je ne voyais pas paraître en moi non seulement l'image, mais le moindre trait d'une vertu si frappante, conscient de ma petitesse, le désir persistait en moi de vous voir et de vous entendre ; et j'étais tellement possédé du désir de mériter par tous les moyens possibles votre bienveillance à mon égard que, comme mon âme ne pouvait plus contenir ce sentiment, rompant toutes les entraves de la modération, si je n'en avais obtenu bientôt le pouvoir par quelque occasion favorable, tel que je suis, moi humble novice, je n'aurais pas hésité à provoquer un très grave sénateur en champ clos pour la très douce lutte de l'amitié » (t. XI, p. 20).

2. *Id.*, p. 376.

le mot de Favre pourrait s'appliquer à beaucoup de ces phrases, sinon de ces lettres, et Favre est aussi coupable que François. Partout l'art de Favre est plus grand; il est plus maître de la langue latine, plus habitué à la manier; les phrases de François sont composées avec plus d'artifice et plus difficiles à comprendre. A partir de la mission de Chablais surtout, les lettres de François l'emportent sur celles de Favre pour le sérieux, la gravité du ton, la sincérité de l'émotion. Que le sujet soit sérieux ou futile, le grave défaut de ces lettres d'amitié est toujours de ne pas couler de source. Les deux amis se reprochent comme une faute de faire parfois ces lettres, de premier jet et à la hâte; « raptim scribere cogor[1] ». Ils regrettent de n'avoir pas le loisir d'y mettre plus de *politesse* « politiores facere ocium[2] ». Quand le temps leur a manqué pour faire très bien, à leur gré, ils disent: « Ceci est improvisé (*ex tempore*), comme vous le remarquerez[3] ». — « Je ne veux pas vous offrir en guise d'étrennes cette lettre si mal composée et, comme vous le remarquerez, improvisée[4] ». Plus ces lettres sont composées artistement et compliquées, plus ils semblent y prendre de plaisir. « Toutes les fois que je la prends, écrit François de Sales, de la première lettre de Favre, je la lis et la relis sans fin[5] ». Lire une lettre de Favre, c'est pour François *quitter l'obscurité d'une petite maison pour aller contempler de magnifiques jardins pleins de fleurs et là respirer avec volupté un air chargé des plus agréables senteurs*[6]; c'est *goûter un rayon de miel*[7]. On use ces lettres à les lire et à les relire[8].

1. T. XI, p. 72.
2. *Id.*, p. 413.
3. *Id.*, p. 403.
4. *Id.*, p. 395.
5. *Id.*, p. 25.
6. *Id.*, p. 42.
7. *Id.*, p. 49.
8. *Id.*, p. 110.

« Je mets plus de soin et j'ai plus de plaisir, écrit Favre, à lire vos lettres qu'à polir les miennes[1] ».

Ils aiment les jeux de mots, les allitérations, les antithèses. Nous les avons vu déjà jouer sur le mot « faber ». Ces jeux de mots sur Favre abondent : « Quare, quod antea sperabamus, erimus simul, Frater amantissime, hisce liberalibus, si, intra Fabricarum limina, Fabrum viderint Fabricenses[2] ». Cela veut dire : « Ainsi, comme nous l'avons espéré, mon bien-aimé frère, nous passerons ensemble ces jours de liberté si les Favergiens ont le bonheur de voir Favre à Faverges ». Pour remercier Favre de lui avoir procuré une amitié illustre, François de Sales dit : « Factum hoc quidem fabre est[3] ». — « Fabricasti amicum quantum alioquin ne Nestorea quidem aetate meis meritis consequi potuissem[4] ». A cet égard, François de Sales dépasse de beaucoup son correspondant. Il rapproche *accedente* de *discedam* ; « ergone te accedente discedam ?[5] » et il n'y a rien là que de louable. Il rapproche aussi *ore* de *aure* (cum praesertim me non ejusmodi juvenem crederem qui in ore vel aure cujusquam purpuratorum patrum venissem[6]) ; pour dire : je croyais que jamais sénateur n'avait parlé ni entendu parler d'un tout jeune homme comme moi. Il blâme son ami Favre, qui a déclaré souvent qu'il souhaitait de voir son nom écarté de l'oreille et de la bouche des princes (*ab ore et aure principum quam longissime abesse*[7]), d'avoir pris plaisir à entendre louer celui de François de Sales par le duc de Savoie ; et, dans la même lettre, parlant des prieurés de Talloires et de

1. T. XI, p. 399.
2. *Id.*, p. 47.
3. *Id.*, p. 25.
4. *Id.*, p. 26.
5. *Id.*, p. 72.
6. *Id.*, p. 23.
7. *Id.*, p. 178.

Saint-Jorioz que peut-être il avait été question de lui donner comme bénéfices, il dit : « Quod autem attinet ad *prioratus, prior ratus* sum egomet nihil ad me spectare[1] »; et c'est en jeux de mots et même en calembours qu'il exprime son désintéressement et son humilité. Ce n'est certes pas dans Cicéron qu'on trouverait une fin de lettre comme celle-ci de Favre : « Nec aequum est ut absente me valere jubeam qui absente te vix valere possim[2] ». Les vrais latins de la bonne époque, épris eux aussi d'allitérations, étaient plus simples quand ils voulaient avoir de l'esprit.

Ils exagèrent naturellement et sincèrement. « Pour trouver un homme qui ne vous connaisse pas, dit François de Sales, il faudrait sortir de notre hémisphère[3] ». Comme Favre a dédié à son ami un livre de poésie intitulé : « *Centurie première de sonnets spirituels de l'amour divin et de la pénitence*[4], et comme cette dédicace est, au dire de Favre, le principal mérite du livre, la renommée de François de Sales va porter loin, très loin, le témoignage de l'amitié de François de Sales et d'Antoine Favre ; et Favre ajoute : « Notre Savoie est certes trop petite pour contenir dans ses bornes une si grande chose[5] ».

Ils aiment la rareté, l'ingéniosité, la complexité en pensées comme en expressions, bien au delà des limites du bon goût, fût-il très large : « J'ai voulu, dit François de Sales dans une lettre écrite en carême, vous écrire très vite plutôt que de ne vous pas écrire, persuadé que vous m'excuseriez de vous envoyer une lettre quelque peu maigre en ce temps de jeûne (*per haec jejuniorum tempora, macillentam aliquantulum... epistolam*)[6] ». — « Puisque vous

1. T. XI, p. 179.
2. *Id.*, p. 388.
3. *Id.*, p. 27.
4. *Id.*, p 81.
5. *Id.*, p. 397.
6. *Id.*, p. 53.

me faites espérer, écrit-il avant ce même carême, que nous passerons ensemble le carnaval prochain, cet espoir et cette attente me causent une telle joie qu'il n'est personne à qui la nourriture de carême inspire un dégoût si grand, qu'il désire les fêtes de Pâques plus que moi le carnaval [1] ». Un autre jour, il écrit une lettre de recommandation à son ami, et, après l'avoir écrite, il dit qu'il était à peine obligé de l'écrire, l'union entre leurs deux âmes étant telle qu'il suffirait presque à son avis de penser avec plus de force ce qu'il pense, pour le communiquer de loin et sans intermédiaire à son ami ; puis il se ravise encore et ajoute : « mais voici qui détruit cette supposition : à ce compte, vous devriez pouvoir assister de loin à ces petites prédications du Chablais *(meis exhortatiunculis interesse)* que vous désirez si vivement entendre, puisque je les prononce avec une très grande force et une très grande attention [2] ». La plus parfaite unité règne entre eux ; mais quelle étrange manière de parler de cette unité ! Favre, en annonçant la naissance d'un de ses enfants, veut-il dire à François qu'il l'avait souhaité pour parrain de cet enfant ? il le lui dit, en opposant ainsi les deux mots : « pater » et « compater » : « Optabam mirabiliter ut si pater videri nolles, ne multorum qui nostram illam mirificam unitatem minus norunt animos offenderes, compater saltem esses [3] ». Veut-il dire à son ami qu'il sera mieux au château de Sales pour achever et publier un traité de théologie polémique ? [4] il compare cette publication à une délivrance et il développe avec complaisance cette comparaison, d'où même la déesse Lucina n'est pas absente : « conducet tamen [ea ingenii tui vis] non parum ad edendum feliciter partum hunc quam jampridem feliciter parturis [5] ».

---

1. T. XI, p. 43.
2. *Id.*, pp. 51 et 52.
3. *Id.*, p. 387.
4. *Id.*, pp. 164, en note, et 408.
5. *Id.*, p. 411.

A ces lettres de deux humanistes qui s'appliquent à imiter avec trop d'esprit l'antiquité, se mêlent, on le devine, des réminiscences classiques, mais non pas en trop grand nombre, comme on pourrait l'attendre ou le craindre. Ils ne cherchent pas à faire étalage de leur érudition. Les auteurs anciens leur sont familiers ; ils les aiment, cela est visible, et ils trouvent, sans chercher, l'occasion aidant, l'allusion ou le texte qui ornera leur propre pensée ou servira à la mieux exprimer.

C'est Virgile qui aide Favre à dire qu'il n'oubliera pas une recommandation de François de Sales et le *Manet alta mente repostum*... devient : « commendationis tuae memoriam apud me manere *alta mente repostam* [1]. » Un mot emprunté à un livre d'Ovide bien peu édifiant : « Cuncta timemus amantes », sert à François de Sales pour dire qu'il prévient et lève toutes les difficultés qui pourraient s'opposer à une visite de Favre [2]. C'est à Ovide qu'il recourt encore pour expliquer ses hésitations et ses angoisses devant cette question : « de rebus nostris Chablasianis vel promovendis vel removendis » ; doit-il continuer ou abandonner l'entreprise de la conversion du Chablais? Il dit en détournant un mot des *Métamorphoses :* « Frigida pugnabant calidis [3]. » C'est par un mot de l'*Andrienne* de Térence qu'il demande pardon à Favre de lui écrire des lettres de recommandation : « Sed missa haec jam facio : *bona verba quaeso* [4]. » Martial, Martial lui-même, est mis à contribution. On annonce toujours pour demain l'arrivée du duc de Savoie, qui doit ajouter à la persuasion le poids de son autorité ; or ce demain ne vient jamais :

Dic mihi, cras istud, Posthume, quando venit [5] ?

1. T. XI, p. 383.
2. *Id.*, p. 73.
3. *Id.*, p. 134.
4. *Id.*, p. 58.
5. *Id.*, p. 193.

Et voilà certes une citation faite à propos; on chercherait peut-être en vain, dans toute la littérature ancienne, un mot plus juste et mieux en situation. Ou bien, c'est avec le secours d'Horace qu'il dit spirituellement qu'il s'est engagé dans cette affaire du Chablais un peu à la légère et sans en prévoir l'issue: « dulce » bellum « inexpertis [1]. » N'est-ce pas en effet une guerre où il s'est jeté avec la belle inexpérience de la jeunesse ?

Virgile est cité plusieurs fois par François de Sales, et il semble bien que ce soit son poète favori. D'un sonnet de Favre, très touchant à son avis, sur les larmes d'Alexandre le Grand, il dit avec l'exagération familière à son amitié, mais avec à-propos et avec un sens délicat de la poésie antique : « pulchrius nusquam carmen cantatum fuisse reor quam quo Alexandri Magni lachrimas tam belle et luculenter urges ut nullus

.... Talia fando
Temperet a lachrimis [2] ? »

Durant une période difficile de la mission du Chablais, triste, presque découragé, c'est avec un souvenir de Virgile qu'il se console :

....Dabit Deus his quoque finem.
....et haec olim meminisse juvabit. [3]

Il arrive un matin sous les murs de Genève et il apprend que son ami Favre vient d'en sortir « au petit jour » ; il redouble de vitesse pour l'atteindre, mais en vain: « Comme pour enflammer le désir que j'avais de jouir de votre présence, vous sembliez imiter celle qui fuyait « vers les saules », mais qui avait auparavant la coquetterie de se faire voir » (mihi ejus ingenium imitatus videbaris quae fugiebat « ad salices » sed se cupiebat « ante videri.[4] ») Et

1. T. XI, p. 111.
2. *Id.*, p. 139.
3. *Id.*, p. 114.
4. *Id.*, p. 177.

voilà encore une manière charmante de se souvenir des *Bucoliques* de Virgile.

Toutes ces citations, de Virgile et des autres, sont courtes, rapides, d'autant plus saisissantes. Elles sont presque toujours faites à propos, sans pédantisme, parfois avec beaucoup de délicatesse et de finesse d'esprit. Ici vraiment, il n'y a qu'à louer. Les réminiscences classiques relèvent l'agrément de ces lettres ; elles sont un charme.

*
* *

Tel fut le commerce épistolaire de François de Sales avec Antoine Favre, après ses études, avant sa prêtrise et durant les quatre premières années de son ministère sacerdotal. L'idée que nous avaient suggérée ses premières lettres, de Paris, de Padoue, d'Annecy, s'est confirmée et complétée. Ce gentilhomme qui avait étudié à fond la théologie et le droit à Paris et à Padoue, ce jeune saint qui tremblait, se croyant indigne, au moment de recevoir la prêtrise, cet apôtre du Chablais, aussi brave que doux, d'un zèle auquel on ne peut faire qu'un seul reproche, qui s'adresse bien plus à son temps qu'à sa personne, celui d'avoir eu trop de confiance dans le bras séculier, même lourd et rude pour ceux que la parole ne convertissait pas, était aussi un lettré nourri de l'antiquité, épris de l'antiquité, comme « la plupart des jeunes gens des dernières générations du XVIe siècle qui recueillaient les fruits de la Renaissance [1] », curieux des souvenirs antiques, de la forme antique, aimant la langue latine, païenne et classique, pour elle-même, les belles phrases latines pour elles-mêmes, tâchant de rivaliser avec Cicéron pour la longueur et l'harmonie des périodes, subtilisant et raffinant par manière de jeu comme aux époques de décadence. Un

1. A. Rébelliau, *art. cité*, p. 356.

homme du XVIe siècle finissant, un humaniste maniéré et bel esprit, voilà un aspect du caractère et du talent de saint François de Sales que met bien en lumière cette correspondance latine entre lui et Antoine Favre. Cet humanisme et cette recherche, on les rencontrera dans tous ses ouvrages. Il n'était peut-être pas inutile de les montrer, à l'origine et presque dans son éducation même, étroitement unis, sans leur nuire par cette liaison, à toutes les grandes qualités et à toutes les grandes vertus qui devaient faire de lui un saint, un directeur de conscience incomparable, un écrivain, un orateur sacré très original et tout à fait à part dans l'histoire de la littérature française.

CHAPITRE DEUXIÈME

UNE HARANGUE LATINE DE LA JEUNESSE DE SAINT FRANÇOIS DE SALES

SOMMAIRE

L'ébauche et la rédaction définitive ; en quoi elles se ressemblent et diffèrent. — Ses sentiments, son caractère, d'après ce discours, au début de la carrière, entre les études et la vie active ; les vertus, le zèle ecclésiastique du jeune prêtre. — Le sacré l'emporte sur le profane dans le discours mi-sacré, mi-profane par essence, de cet humaniste. — La composition artificielle du discours. — L'ingéniosité, le symbolisme dans l'interprétation de l'Écriture sainte. — La finesse d'esprit, l'artifice et le faux goût.

Saint François de Sales fut nommé prévôt de l'église cathédrale de Saint-Pierre de Genève quelques mois avant d'être ordonné prêtre. Ses bulles furent reconnues par l'official le 12 mai 1593. Ordonné prêtre le 18 décembre 1593, il prit possession de sa prévôté quelques jours après, par une harangue latine. Nous n'avions de cette harangue qu'une ébauche, conservée par Charles-Auguste de Sales dans la *Vie* de son oncle. La rédaction définitive, de la main même de saint François de Sales, a été trouvée à la Bibliothèque de Genève et publiée en 1891. C'est une bonne fortune d'avoir conservé l'ébauche et surtout d'avoir retrouvé le texte définitif. Voilà un discours religieux et sérieux, tenant à la fois du discours d'apparat et du sermon, qui remonte au début de la période que nous venons d'étudier, aux premiers temps de la prédication

de saint François de Sales, commencée, selon son témoignage [1], le 24 juin 1593, un discours qui a été composé avec le plus grand soin à deux reprises, en vue de plaire à un auditoire difficile et pour une circonstance délicate. Il s'agissait, pour lui si jeune, de se faire accueillir favorablement par un chapitre vénérable dont il devenait le supérieur, de faire œuvre utile en même temps qu'agréable, de donner des leçons à un âge où il aurait dû en recevoir de ceux à qui il devait en donner. Il y mit toute son âme et aussi tout son art, et ce discours mérite d'être étudié en détail comme un document d'un très grand prix, pour nous faire connaître la jeunesse de saint François de Sales.

L'ébauche, telle que nous l'a conservée Charles-Auguste de Sales, est un discours bref, qui peut être prononcé en une dizaine de minutes. Le prévôt n'y fait guère qu'un examen de conscience très humble. Il y exprime les sentiments que lui inspire sa dignité nouvelle ; la conscience qu'il a de sa jeunesse, de son inexpérience, de sa faiblesse, quand il songe que lui, *novice tout jeune* (c'est un mot qu'il aime), il est chargé de commander à des profès et à des vieillards ; sa confiance, quand il voit l'accueil fait à sa jeunesse ; sa confiance, parce qu'il sait qu'il aura peu à diriger, qu'il n'aura qu'à encourager, qu'il n'aura qu'à imiter, sa confiance en Dieu surtout. Il est préposé au gouvernement de chanoines qui se distinguent par les grandes vertus chrétiennes et dont chacun pourrait être préposé au gouvernement des autres. Celui-là n'a pas besoin de maître qui n'a rien à apprendre. Quand soufflent les vents favorables, le gouvernail peut être tenu par n'importe quel pilote. Peut-être éprouvent-ils quelque répugnance, en comparant le nouveau prévôt, si indigne, aux anciens prévôts, hommes très doctes et très graves. C'étaient de vrais pères. A ces pères succède un enfant.

---

1. T. VIII, p. 371, dans un sermon : *Ad festum Sanctissimi praecursoris*, 1618.

Mais Dieu fait choix de la faiblesse pour confondre la force ; il fait éclater sa puissance dans la faiblesse même, et, s'il choisit pour faire quelque œuvre humaine des instruments indignes, c'est pour mieux se faire reconnaître. Telles sont les idées de cette première rédaction.

Dans cette première forme, la harangue était courte et simple. Elle lui sembla sans doute trop courte et trop simple. Il en fit une autre plus longue, devant durer une demi-heure environ. Il conserva ce que nous venons d'analyser, en le développant pour une part, en le restreignant pour l'autre. Il y ajouta une seconde partie. Il en fit un discours plus solennel et d'un art plus savant, en deux points, avec un exorde nouveau. Le premier point pourrait être ainsi résumé : raisons de craindre, raisons de se rassurer ; ce sont celles que nous venons de voir. Le deuxième point, entièrement nouveau, est ainsi annoncé par lui : « Je vous découvrirai mon projet de recouvrer Genève, l'antique siège de votre assemblée, et ma tactique pour mener à bonne fin ce projet. » Est-ce donc la guerre sainte qu'il va prêcher ? Oui, mais une guerre sainte toute pacifique, exempte de blessures et de sang versé, dont les armes doivent être seulement spirituelles : la prière, le jeûne, la réforme des mœurs catholiques, la réforme des mœurs ecclésiastiques surtout, en ne donnant plus aux protestants de justes sujets de mépriser les catholiques. Il faut vaincre la Réforme par une autre réforme. Le prévôt tâche de réveiller dans son auditoire le désir et le regret de Genève. Annecy, c'est l'exil, Genève, c'est la patrie absente. La Genève protestante a conservé tous les monuments et tous les noms mêmes de la Genève catholique : évêché, Pré-l'Évêque, rue des Chanoines, maison du Chantre, église de Saint-Pierre, « la nôtre » (*nostrum S. Petri templum*), église de la Madeleine et de Saint-Gervais. Les novateurs n'ont, à cet égard, rien innové. Les églises sont intactes ; les statues n'ont subi que quelques profanations. Les stalles des chanoines semblent les attendre encore. Bon signe, signe

providentiel ! Les protestants sont des locataires ; ils sentent qu'ils doivent les biens qu'ils détiennent à leurs propriétaires. Telle est cette partie nouvelle de la rédaction définitive de cette harangue pour la prévôté.

Il a mis son âme dans ce discours, disions-nous. Son humilité s'y exprime dans les termes les plus forts, on l'a deviné rien que par l'analyse succincte que nous avons faite. La prévôté qui lui échoit, c'est « une grande dignité dans une grande indignité [1] ». C'est « une escarboucle dans la boue [2] ». Il n'est, dans la milice ecclésiastique, qu'un simple soldat sans formation, au seuil même de son noviciat (in ipso tirocinii limine [3]). Il n'est qu'un de ces fruits de printemps hâtifs, prématurés, destinés et condamnés à pourrir très vite [4]. Il n'est qu'un enfant à la mamelle ; il est tout ce qu'il y a au monde de plus infime ; il est, suivant un mot de l'Écriture, « stultissimus virorum » « le plus sot des hommes [5]. » Ces exagérations, nous les avons rencontrées dans les lettres à Antoine Favre. Si c'était un autre qui les eût commises, on dirait que c'est là une humilité singulièrement affectée qui n'est qu'un déguisement de l'orgueil. On peut croire que ce ne sont que des fautes de goût et que, là-dessous, il y a, quand même, un grand fonds de sincérité.

Ce que l'on peut remarquer ensuite, avec plus de plaisir et sans regret aucun, c'est le zèle ecclésiastique, c'est le haut idéal de ce jeune prêtre ordonné d'hier. Sans hésitation, il met le doigt sur la plaie. Il attaque sans crainte « les exemples détestables des prêtres, en actions et en paroles, l'iniquité de tous, mais surtout du clergé, iniquité telle que, tous les jours, à cause de nous, le Seigneur peut

1. T. VII, p. 95.
2. *Id.*, p. 95.
3. *Id.*, pp. 95 et 101.
4. *Id.*, pp. 95 et 104.
5. *Id.*, pp. 98 et 104.

se plaindre très justement et très amèrement que son nom soit blasphémé parmi les nations *(pessima scilicet sacerdotum exempla, facta, dicta, iniquitas denique omnium, praecipue tamen ecclesiastici ordinis, ut propter nos blasphemari quotidie inter gentes nomen suum meritissime simul et amarissime conquaeratur*[1] *Dominus per Prophetas)*[2]». Ce prêtre novice comprend et sent la nécessité d'une réforme religieuse que tenteront dans quelques années, en France, le cardinal Pierre de Bérulle, ses deux disciples Adrien Bourdoise et Eudes de Mézeray, César de Bus et Vincent de Paul ; et quand il rencontrera, dans ses séjours en France, Pierre de Bérulle et Vincent de Paul, ce sera une des raisons pour lesquelles il s'entendra si facilement et si bien avec eux. Porté par son sujet, il atteint à la grande éloquence ; il nous émeut, parce qu'on le sent fortement ému : « Mes frères très bons, en avant et courage ! Tout cède à la charité... Asseyons-nous donc au bord des fleuves de Babylone, c'est-à-dire de la confusion, et prions au souvenir de la Sion génevoise, autrefois illustrée et embellie par tant de monuments des triomphes du Christ, qui, maintenant, à cause des péchés de nos ancêtres et à cause des péchés de ce temps, demeure accablée sous le joug de la honteuse tyrannie des hérétiques[3]. » Pour faire cesser cet exil, que chacun tarisse et dessèche en soi-même la source des péchés[4].

C'est un discours à demi-sacré qu'il fait ; c'est à des prêtres qu'il parle de choses ecclésiastiques ; l'orateur ne l'oublie pas, et dans une harangue qui doit durer une demi-heure au plus, il ne fait pas moins de quarante-trois citations de l'Écriture. Les textes des Nombres, du Deutéro-

---

1. Nous respectons l'orthographe de saint François de Sales, même défectueuse.

2. T. VII, p. 108.

3. *Id.*, pp. 110 et 111.

4. *Id.*, p. 109.

nome, de l'Ecclésiastique, de la Sagesse, des Proverbes, du livre de Job, du livre de Judith, s'y mêlent à ceux de saint Paul et des Évangélistes. Ce jeune prêtre connaît sa Bible parfaitement ; visiblement, il ne fait pas le moindre effort pour appeler, de toutes les parties de la Bible, les textes sacrés qui peuvent servir à mieux exprimer ou à mieux peindre ce qu'il pense et ce qu'il sent. La même aisance avec laquelle il semblait se jouer tout à l'heure, dans ses lettres à Antoine Favre, avec les réminiscences classiques, nous la trouvons ici dans l'emploi qu'il fait des réminiscences bibliques.

Dans ce discours formé de tant de textes sacrés, nous ne trouvons qu'un seul texte profane, emprunté à Virgile, et introduit dans le discours avec à-propos : « Je devine, dit-il, que, vous qui avez été accoutumés jusqu'ici à avoir des prévôts très graves, devant un tel changement ou, pour dire le mot, devant une telle décadence, vous ne pouvez pas vous défendre de quelque sentiment de dégoût, et que ce vers vous revient en mémoire :

Quis novus hic nostris successit sedibus hospes. [1] »

Et c'est ainsi qu'il détourne et applique à lui-même un vers de Didon à sa sœur (*Anna soror*). Il était inattendu ; on aurait pu s'en passer ; mais il ne déplaît pas ; c'est comme un sourire qui égaye le discours de cet ancien étudiant de Paris et de Padoue. Dans un autre endroit du discours, pour dire qu'il faut apprendre à tirer profit de ses ennemis eux-mêmes, apprendre d'Holopherne assiégeant Béthulie l'art d'assiéger et de conquérir Genève, il invoque l'autorité de Plutarque dans un des opuscules [2]. Ailleurs, pour dire qu'il n'osera pas, lui si jeune, faire la leçon à d'aussi grands personnages, il rappelle en souriant le proverbe ancien : « Minervam docere [3] ». Ailleurs

1. T. VII, pp. 97 et 103.
2. *Id.*, p. 108.
3. *Id.*, p. 103.

encore, pour dire qu'il se propose de faire de sa dignité un service, il rappelle que l'artiste Antigonus disait de toute espèce de dignité, même de la dignité royale, qu'elle n'était qu'une glorieuse servitude [1]. Et c'est tout. Il serait autorisé par le mauvais goût des prédicateurs de son temps, par une coutume tyrannique dont le public était aussi responsable que les prédicateurs, à mêler, pour une moitié, même dans un pur sermon, le profane au sacré [2]. Il ne le fait pas, même dans un discours d'apparat qui relève du même genre que l'oraison funèbre et le panégyrique. C'est un mérite rare dont il faut lui tenir compte. Cette harangue demi-profane par essence, et d'un simple débutant, l'emporte par le sérieux, par la sobriété des citations et des allusions profanes, sur bien des discours sacrés, prononcés alors et bien longtemps encore dans la suite, par des prédicateurs célèbres.

Cette harangue, longuement et amoureusement préparée, est composée artificiellement et même gauchement ; nous parlons de la seconde rédaction. L'orateur commence par exposer l'état de son âme, depuis qu'il sent peser sur lui la responsabilité de cette charge : un trouble tel, que, s'il avait duré jusqu'à ce jour, il aurait été incapable d'accepter la prévôté et de dire au chapitre un seul mot. Et il annonce ainsi le sujet qu'il va traiter : « Ce trouble de mon âme, je vous dirai clairement quelle en fut la nature. Et, parce que les gouverneurs de provinces ont l'habitude, au début de leur administration, de former de grands, de magnifiques projets, pour célébrer, par quelque chose d'éclatant, leur prise de possession, je proposerai à votre délibération ce projet grand et difficile, mais non pas impossible, ni indigne de nous : recouvrer Genève. Ce seront là les deux

---

1. T. VII, p. 107.

2. Voir en particulier P. JACQUINET : *Des prédicateurs du XVIIe siècle*, pp. 33 et suiv., A. LEZAT : *De la prédication sous Henri IV*, chap. IV et V surtout.

points de mon discours ; si j'avais plus de talent pour la parole, ils seraient capables d'exciter, plus que tout le reste, mon éloquence, et de porter aussi au plus haut degré votre attention [1]. » Le premier est de ceux qui ne s'annoncent pas d'avance. On explique un état de l'âme, sans annoncer ainsi qu'on va l'expliquer. Ne dirait-on pas qu'il va traiter dans un très long discours une question difficile et compliquée ? Le second, ainsi annoncé, perd l'intérêt et le charme de l'imprévu, et, comme il ne s'agit en somme que d'une allégorie, d'un siège et d'une conquête figurés, l'orateur en détruit par avance l'effet à venir. C'est aussi par une transition bien artificielle qu'il passe à la seconde partie : « Ainsi arrivera-t-il que celui qui est le plus grand sera comme le plus petit, et que les premiers seront les derniers et les derniers les premiers » ; mais il ajoute, pour finir sa phrase, quelques mots de saint Paul : « in charitate non ficta », « grâce à une charité sans feinte [2] », et c'est une habileté pour passer à la seconde partie : « Charitate quatiendi sunt muri Gebenenses, charitate irruptio facienda est, charitate Geneva recuperanda. Sic enim sensim ac sponte in alteram dicendorum partem nostra tandem devenit oratio [3]. » Eh bien non, quoi qu'il dise, ce n'est pas « sensim ac sponte », « insensiblement et naturellement », qu'il passe à cette seconde partie. Il y a trop de différence entre cette charité « non feinte », avec laquelle « les premiers » de la parabole évangélique supporteront que « le dernier » passe au premier rang, et cette charité active et conquérante qui doit « battre les murs de Genève », « par les machines de guerre de la prière et des bonnes œuvres [4] ».

Les textes de l'Écriture sainte dont il a rempli son discours

1. T. VII, p. 100.
2. *Id.*, p. 107.
3. *Id.*, p. 107.
4. *Id.*, p. 110.

sont-ils employés par lui dans leur sens propre? Non pas, et cela vaut la peine d'être examiné d'assez près. Le prévôt est celui qui préside *(praepositus qui praesidet,* peut-on dire); or « praesidere » lui rappelle un texte des Psaumes : *vanum est nobis ante lucem* surgere; *surgite postquam sederitis,* qui n'a qu'un rapport d'analogie, très lointain, au sujet qu'il traite. Il le cite pourtant, en prenant bien soin de justifier sa citation : *bien que ce texte, d'après la lettre, ait un autre sens, cependant, d'après l'esprit qui vivifie,* il peut facilement s'appliquer à sa situation d'homme qui commande avant d'avoir obéi, à un âge où il pourrait et devrait encore obéir (*ad eos facile traduci potest qui quaerunt antea praesidere quam sedere*[1]). Ailleurs, il veut montrer que Dieu fait souvent choix de la faiblesse pour confondre la force; c'est une idée et une expression de saint Paul; aussitôt lui reviennent en foule des textes bibliques qui ont avec cette idée et cette expression quelque analogie : « ex ore plerumque *infantium et lactentium* perficere *laudem* suam (Ps. VIII, 30). » — « O supremum parvulorum praesidem, *potens* es nimirum *ex lapidibus suscitare filios Abrahae* (Luc., III, 8) ». — « Ille est, Patres, qui laetificabit *juventutem meam* cum *introibo ad altare* ejus (Ps. XLII, 4) ». — *Stultissimus sum virorum et sapientia hominum non est mecum ; non didici sapientiam et non novi scientiam sanctorum* (Prov., XXX, 2, 3) », etc.[2]. Veut-il dire, dans un autre endroit, que les chanoines de Saint-Pierre de Genève, ayant ratifié son élection, seront solidaires des fautes qu'il pourrait commettre dans l'exercice de sa charge, et que, pour les lui faire éviter, ils auront un devoir d'autant plus strict de l'avertir par leurs exemples et par leurs leçons? il se rappelle ce texte que l'Évangéliste met dans la bouche du tentateur au désert : « Quia angelis suis mandavit de te,

1. T. VII, p. 101.
2. *Id.*, pp. 103 et 104.

et in manibus tollent te, ne forte offendas ad lapidem pedem tuum[1] » ; et il écrit[2] : « existimantes Deum vobis, tanquam *Angelis suis*, mandasse *de* me, ut custodiretis me *in omnibus viis* meis ac *in manibus* vestris portaretis me, ne forte offendam ad lapideam illam tabulam... in qua scriptum : *Dominum tuum adorabis et illi soli servies*[3] *ut alter alterius onera* portantes, adimpleamus *legem Christi*[4] ». On a pu voir, dans cette longue citation, comment les textes bibliques s'appellent l'un l'autre et s'enchâssent, avec plus d'ingéniosité qu'il ne faudrait, dans la phrase de saint François de Sales. Les anges dont parle le démon, d'après un psaume, ce sont les chanoines gardiens de leur prévôt. Ce n'est pas assez pour lui de dire, comme dans le psaume et dans l'Évangile, qu'ils l'empêcheront de se heurter à la pierre du chemin. Cette pierre du chemin lui rappelle la table de pierre où la loi est écrite et, entre autres, ce commandement : « Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et tu le serviras lui seul » ; et voici une occasion d'ajouter une métaphore à une autre métaphore, de transformer la pierre du chemin en table de la loi, de faire entendre aux chanoines : vous me surveillerez ; vous m'empêcherez de commettre des fautes contre mon devoir qui est la loi de Dieu ; vous me ferez *accomplir la loi de Dieu*. Et comme saint Paul dit de *la loi de Dieu* ou de *la loi du Christ* : « Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi », l'orateur finit sa phrase par cette idée. Comme on le voit, tout cela est d'un art singulièrement compliqué. Dans l'*Avis au lecteur* de la seconde édition de l'*Introduction à la vie dévote*, saint François de Sales dira plus tard : « Quand j'use des paroles de l'Escriture, ce n'est pas tousjours pour les

1. Matth., IV, 6, et Ps. XC, 11.
2. T. VII, p. 106.
3. Deut., VI, 13.
4. S. Pauli, Galat., VI, 2.

expliquer, mais pour m'expliquer par icelles, comme plus venerables et aggreables aux bonnes ames[1] ». Comme ce mot est déjà vrai, appliqué à ce discours ! Ce n'est pas une explication des sens de l'Écriture qu'il fait ; c'est une adaptation, subtile souvent, de l'Écriture à son propre sens. Il traite les textes sacrés comme les textes profanes. Il s'en sert pour instruire, mais surtout pour plaire, pour donner à sa parole humaine la couleur et l'agrément du divin. Cette méthode, nous la retrouverons plus tard, dans l'étude de ses sermons latins.

Il fait plus, et voici une autre tendance de son esprit, une autre forme de son art que nous retrouverons aussi plus tard. Est-ce bien d'ailleurs une autre forme et surtout une autre tendance ? Nous venons de voir des textes de l'Écriture détournés de leur sens propre et prenant un sens métaphorique grâce à un rapprochement habile, à une adaptation ingénieuse. Parfois ces métaphores se transforment en symboles. Il emprunte à l'Écriture un fait, et sa vive et forte imagination le change en une grande image du présent. Rentrer dans Genève protestante, c'est pour les chanoines de Saint-Pierre et leur prévôt la reconquérir, c'est en faire le siège, c'est la reprendre d'assaut. Cette idée du siège de Genève éveille chez lui le souvenir du siège de Béthulie. Pour assiéger Genève, c'est de celui qui a assiégé Béthulie, c'est d'Holopherne qu'il faut prendre des leçons. Qu'a-t-il fait ? Il a coupé l'aqueduc qui portait les eaux dans la ville ; il a fait garder toutes les fontaines ; il a torturé les assiégés par la soif ; il les a forcés à penser sérieusement à la reddition. C'est nous maintenant qui assiégeons Béthulie, et, par un renversement des situations, c'est Holopherne qui est enfermé dans la place ; c'est nous qui assiégeons Holopherne à notre tour et qui tentons de reprendre ce qu'il nous a pris. Forçons-le à capituler par la méthode même que nous

1. T. III, p. 5.

tenons de lui. L'aqueduc qui alimente et ranime tout le peuple des hérétiques, ce sont les exemples, les actions, les paroles détestables des prêtres, c'est l'iniquité de tous, mais particulièrement du clergé. Voilà *l'eau de contradiction*[1] qui étanche leur soif ardente. C'est à cause de nous que le nom de Dieu est blasphémé au milieu des nations. Que les hérétiques se regardent donc eux-mêmes; qu'ils prennent conscience de leurs excès propres et ils ne seront plus choqués des vices d'autrui. « Buvez l'eau de votre citerne », comme dit Salomon dans les Proverbes. Mais puisqu'ils ne la boivent pas et que c'est notre eau qu'ils boivent, « mes compagnons d'armes (*commilitones*), coupons, je vous en prie, le cours de cet aqueduc; que chacun veille sur sa propre fontaine, pour l'empêcher de couler vers l'ennemi; faisons refluer vers leur source ces flots de péchés et que là, dans notre propre cœur, la source elle-même, séchée par le soleil éternel, ne fournisse plus une eau de scandale ni aux ennemis ni à nous[2] ». Alors, il se rappelle ce début d'un psaume : « In exitu Israel de Ægypto... Jordanis conversus est retrorsum[3] » ; et, sans se soucier d'accorder avec le reste du symbole cette image nouvelle d'un fleuve qui s'arrête et reflue vers sa source, il finit tout ce développement par ces mots : « Ainsi, le Jourdain retournera en arrière et Israël sortira de l'Égypte[4] ». L'imagination, on le voit par cet exemple que nous avons rapporté dans tous ses détails, est, chez lui, puissante et souple à un degré extraordinaire. On a fait remarquer avec raison que saint François de Sales a « le sens du symbole[5] », « le don de l'allégorie parlante[6] ». Ces symboles, ces allégories, il les tire de la nature, il les

1. Num., xx, 13.
2. T. vii, p. 109.
3. Ps. cxiii, i, 3.
4. T. vii, pp. 108 et 109.
5. A. Rébelliau, *art. cité*, p. 387.
6. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. i, p. 208.

tire aussi de la Bible, si riche en images de toutes sortes. Mais cette grande imagination symbolique n'est pas réglée par un goût sévère ; là encore, il y a trop d'artifice. Dès qu'il a commencé à comparer le siège de Béthulie avec le siège de Genève, entraîné par les souvenirs bibliques, il va jusqu'au bout de sa comparaison ; le détail s'accommode comme il peut, et parfois par un tour de force, avec son sujet. Cette imagination puissante et souple est aussi singulièrement subtile et artificielle. Il n'est pas encore maître de son imagination ; il ne le sera jamais, il ne voudra jamais l'être tout à fait. Il la laissera très souvent aller trop librement, trop capricieusement, au gré de notre goût classique.

Les lettres à Antoine Favre nous ont montré dans François de Sales un homme d'esprit et même un bel esprit.

Esprit, raison qui finement s'exprime.

De cette raison-là, François de Sales en eut beaucoup ; il en a mis dans ce discours à demi-profane : « Le grand Augustin, dit-il,.... écrivait à Jérôme : « Bien que, selon les titres honorifiques, l'épiscopat soit supérieur à la simple prêtrise, cependant, à beaucoup d'égards, Augustin est inférieur à Jérôme ». Ce mot je l'applique à ma situation et je dis que toujours je mettrai la prévôté avant le canonicat, mais que je mettrai très humblement François de Sales, ou, ce qui est la même chose, votre prévôt après n'importe quel chanoine ». La traduction ne peut rendre la finesse un peu apprêtée de l'original : « *Quod ego ita vobiscum usurpabo ut Praefecturam canonicatui semper praeferam, Franciscum autem de Sales, sive quod idem est, hunc vestrum Praepositum, cuilibet Canonico demississime postponam...*[1] ». La tâche, dit-il ailleurs, lui sera facile, puisqu'il n'aura ni à punir ni à corriger ; « à moins qu'on n'ait par hasard la prétention « d'instruire

1. T. VII, p. 107.

Minerve », « de prêcher saint Bernard », ou, selon notre proverbe, de faire le latiniste parmi les Cordeliers[1] ». On se le figure souriant en prononçant ces mots; l'auditoire sourit à son tour; François de Sales excelle à reposer l'attention par un sourire. Il a de l'esprit; mais malheureusement il veut aussi en avoir, et celui qu'il veut avoir fait tort à celui qu'il a. Il aime trop les antithèses, les alliances de mots ingénieuses. « Praepositum.... postponam[2] », disait-il tout à l'heure. Comme il commande avant d'avoir obéi, il l'explique en humaniste raffiné; « ut antea fere sim praepositus quam positus, praefectus quam factus, et in magna indignitate.... magna dignitas illucescat[3] ». Il cite ce texte de David : « .... Surgite postquam sederitis.... » ; et il le commente ainsi : « Quod licet ex littera aliter intelligatur, ex spiritu tamen qui *vivificat*, ad eos qui quaerunt antea praesidere quam sedere traducendum relinquitur[4] ». — Il rapporte l'examen de conscience auquel il se livrait avant de prendre possession de sa prévôté : « Siccine, o Francisce, qui omnibus meritis, ingenio, ac moribus postponendus eras, primoribus praeponendum ducis ?[5] » « An nescis honores oneribus esse plenissimos ?[6] ». Dans la rédaction définitive, il met ces antithèses dans la bouche de saint Pierre, patron du chapitre, qui reproche au nouvel élu (*miser Francisce*) son indignité[7], et cela est encore plus artificiel. — Les chanoines auront un seul prévôt; lui aura autant de prévôts que le chapitre compte de chanoines; il ajoute : « nec tam sim dicendus praepositus Canonicis quam

1. T. VII, p. 103 et p. 97 avec une légère variante.
2. *Id.*, p. 107.
3. *Id.*, pp. 95 et 101.
4. *Id.*, pp. 95 et 101.
5. *Id.*, p. 95.
6. *Id.*, p. 102.
7. *Id.*, p. 102.

canonicorum[1] »; et il joue sur les sens différents du datif et du génitif.

Son art dégénère souvent en artifice. Nous avons signalé un passage où il parlait des mauvais exemples donnés par le clergé, avec une émotion sincère et communicative, avec la vraie éloquence du cœur[2]. Mais ce n'était là qu'un détail de ce siège symbolique de Béthulie qui tient une large place dans ce discours, et où l'artifice aussi a sa bonne part. Veut-on voir comment il annonce ce développement et ce mouvement oratoires? « Ce n'est pas le fer, dit-il, ce n'est pas la poudre qui sent les brasiers de l'enfer, que je vous propose; le camp que je porte en avant, ce n'est pas un camp formé d'hommes sans foi et sans piété. Que ce soit le camp de Dieu où, au lieu du son des trompettes, on entend ces paroles douces comme le miel : « Saint, saint, saint est le Seigneur, Dieu des armées ». Il n'y a rien là que de louable; c'est une grande image oratoire heureusement développée; mais il continue ainsi : « Huc, huc, animos intendite, comilitones optimi, et quam Deo, Ecclesiae, Patriae, aris denique ac focis fidem debetis, quando se dat occasio, diligenter praestate, exhibete, porrigite[3] ». Et cet air de bravoure, cette péroraison de harangue militaire, d'inspiration ancienne, est d'un art beaucoup moins louable. Ce jeune prévôt a l'esprit rempli des formes antiques, des redondances cicéroniennes, de l'éloquence des « contiones » de Tite Live et de Tacite. Cela pouvait plaire à un auditoire cultivé de la fin du XVIe siècle; notre goût s'en offense comme d'une affectation.

*
* *

Le discours que nous venons d'analyser nous a montré dans ce jeune homme de vingt-six ans un prêtre très

1. T. VII, p. 102.
2. *Id.*, p. 109.
3. *Id.*, pp. 107 et 108.

humble, humble même jusqu'à un excès qui paraît de l'affectation, un prêtre très zélé, un apôtre qui, dès le début de son sacerdoce, a conçu un très haut idéal, zélé à la fois contre le protestantisme et contre les défauts des catholiques et du clergé catholique, un orateur sacré qui connaît très bien l'Écriture sainte, qui paraît la posséder tout entière dans une mémoire très vaste et très sûre, qui cherche et trouve sans effort, dans l'Écriture sainte, des applications, des métaphores, des allégories et des symboles en abondance, mais, par dessus tout, un humaniste bel esprit qui compose et écrit avec un art raffiné, et qui pourtant use, avec une discrétion et un goût rares, de son temps, parmi les orateurs sacrés, des souvenirs de l'antiquité classique. Humaniste et bel esprit, c'est l'idée que nous avaient donnée de saint François de Sales ses premières lettres et surtout sa correspondance avec Antoine Favre.

CHAPITRE TROISIÈME

LE LATIN DANS LA CORRESPONDANCE DE SAINT FRANÇOIS DE SALES, APRÈS LA MISSION DU CHABLAIS

SOMMAIRE

Saint François de Sales n'écrit plus guère que des lettres utiles, à des étrangers qui n'entendent pas ou entendent peu le français.— I. Lettres relatives à des faits très importants dans la vie de saint François de Sales: conversion du Chablais au protestantisme et retour au catholicisme ; voyage et séjour à Paris ; l'idée qu'il prit là d'une autre orientation de sa vie et de son talent, et l'origine lointaine de l'*Introduction à la vie dévote* et du *Traité de l'amour de Dieu*. — II. Une lettre relative à son administration épiscopale ; sa valeur morale et littéraire. — III. Lettres de recommandation ; étude d'une lettre à un évêque des Pays-Bas qui est une vraie lettre d'humaniste, artistement composée et écrite. — IV. La manière de travailler de saint François de Sales d'après une lettre au pape Paul V.

Après la mission du Chablais, une fois la jeunesse passée, surtout depuis qu'il fut devenu, par la mort de Mgr de Granier (17 septembre 1602), évêque de Genève, François de Sales ne dut plus guère écrire en latin par manière de divertissement, comme un humaniste amoureux de l'antiquité. Il était trop occupé, pour se livrer à ce jeu. Il parle quelque part du *terrible fardeau* qu'il a sur les épaules[1]. « Il n'y a peut estre Evesque a cent lieuës autour de moy, dit-il aussi pour s'excuser de n'être pas écrivain, qui ayt un si grand embroüillement d'affaires que j'ay[2] ». Si nous en jugeons par ce qui nous reste, il

---

1. T. XIII, p. 119.
2. T. XIV, p. 125.

ne se servit plus guère du latin, dans ses lettres, que quand le latin lui fut nécessaire pour *débrouiller* ces *affaires* ; il n'écrivit plus guère de lettres latines qu'à des étrangers qui n'entendaient pas bien le français.

I

Trois lettres latines au pape Clément VIII, du 15 novembre 1603, de la fin d'octobre 1602, du commencement de novembre 1602, méritent d'être distinguées pour leur valeur propre et surtout parce qu'elles sont relatives à des faits d'une importance capitale dans la vie de saint François de Sales : la conversion du Chablais au protestantisme et son retour au catholicisme ; le voyage et le séjour de François de Sales à Paris en 1602 ; la rencontre qu'il fit, durant ce séjour, de quelques âmes d'élite, éprises, même au milieu du monde, d'un christianisme vraiment intérieur et de la plus haute piété, ce qui, peut-être, décida de sa vocation de directeur d'âmes et de son avenir comme écrivain [1].

La lettre du 15 novembre 1603 [2], une des plus longues de François de Sales, est un résumé de l'histoire des luttes religieuses en Savoie depuis 1536, c'est-à-dire depuis le moment où les châtellenies de Gaillard et de Ternies et le Chablais échurent en partage aux Bernois (*paulo altius ordiar necesse est*), jusqu'aux dernières années du seizième siècle et à la transformation opérée surtout par les soins de François de Sales (*quum maxima facta sit iis nostris temporibus rerum in melius mutatio*).

Il a promis de raconter les faits clairement (*clare et distincte*); il tient parole, en se renfermant d'ailleurs dans les généralités et sans préciser les faits par des dates. Le

1. Voir F. Strowski, *ouvr. cité*, chap. VII tout entier.
2. T. XII, p. 228.

traité de Nyon, de 1564, est signalé en ces termes qui se comprennent sans effort : « Adduci tamen non potuerunt [Bernenses] ut omnia quae ceperant redderent, nec ut ea quae restituere parati erant sine injusta conditione dimitterent. Quare cum res non ferret ut cum eis armis decerneretur, actum factumque est ut Dux reciperet quatuor illa quae vocant balliagia, Tononense, Terniense, Galliardense et Gaianum, sive Gexense, quae quatuor ex partibus civitatem Gebennensem cingunt illique circumcirca obvolvuntur ; hoc tamen addito pacto, nulla ut in eis catholicae religionis officia celebrarentur [1] ». Quoique ces bailliages rentrent sous la domination du duc de Savoie, le culte protestant continuera d'y être exercé à l'exclusion du culte catholique ; ainsi l'exigent les Bernois. Le duc Philibert-Emmanuel, en excellent catholique qu'il était (*ut erat apprime catholicus*), supporta cette clause avec peine, mais il la respecta. « La divine Providence », dit François de Sales, « avait destiné le grand honneur » de la faire annuler, non à lui, mais à son fils Charles-Emmanuel. En 1589, *les Bernois et les Genevois, s'unissant aux Français* « malgré la foi des traités », envahissent de nouveau les États du duc de Savoie. Le duc « prend occasion de cette violation de la foi jurée pour rendre ces peuples à la foi inviolable ». Alors, eut lieu cette première entreprise de conversion maladroite, à main armée, que François de Sales résume dans cette phrase beaucoup trop réservée : « Cui tamen operi ne multorum hominum merita deessent, illud sine multis et diuturnis bellorum laboribus, multoque sparso hinc inde sanguine perfici non potuit [2] ». Il était bien plus explicite dans une lettre italienne écrite le 15 février 1596, au nonce de Turin Riccardi : « Ce pays, par la force des armes, rentra sous la domination de son Altesse... Bon nombre des habitants, plus touchés

1. T. XII, p. 230.
2. *Id.*, p. 231.

du fracas des arquebuses que des prédications qui leur étaient faites par ordre de Mgr l'Évêque, revinrent à la foi [1] ». A-t-il peur de blâmer dans cette lettre au pape ce qu'il blâmait neuf ans auparavant dans une lettre au nonce ?

La conversion fut prompte, mais le retour au protestantisme, une fois les troupes parties, fut encore plus prompt. Alors vient la seconde mission que nous connaissons, celle à laquelle présida François de Sales. Il la raconte aussi modestement que possible, en s'oubliant lui-même. De cette partie du récit, relevons quelques lignes où François parle de l'aide que le bras séculier prêta aux prédications. Croire que François de Sales ait repoussé ce secours étranger et un peu violent, que même il ne l'ait pas appelé, nous l'avons vu déjà, ce serait croire à une légende. Le duc est intervenu de sa personne dans ce mouvement de conversion. Il a usé d'abord de la persuasion, puis il a agi d'autorité. « Quibus cum mederi aliter non posset Dux, ne reliquam plebem inficerent, eos demum edicto publico discedere praecepit [2]. » Il a exilé les opiniâtres ; François de Sales approuve cet exil. Il évoque une scène du conseil à laquelle il a été invité par mandat exprès du duc de Savoie et où le duc décida, contre la majorité de ses conseillers, devant les ambassadeurs de Berne, *frémissants* et impuissants (*spectantibus et frementibus*), qu'il emploierait tous les moyens, les menaces et les promesses (*per blanditias, per minas*), pour convertir ces peuples, et opposa à *de fortes raisons d'État la seule raison de la religion* [3].

De l'agrément littéraire, de l'art et même de l'artifice, il y en a dans cet historique, de ton sérieux et grave. François de Sales représente gracieusement, sous une image bi-

1. T. XI, p. 185.
2. T. XII, p. 235.
3. *Id.*, p. 235.

blique du printemps, cette rénovation des trois bailliages, produite par la persuasion aidée de l'autorité civile et du bras séculier : « Nec destitit unquam donec mutata rerum facie, velut exacta hyeme et redeunte vere, ubique appareret « arbor decora et fulgida » vivificae crucis, ubique Ecclesiae cantus, ut *vox turturis* audiretur *in terra* illa, et vineae illae instauratae recentesque *florentes* darent *odorem* suum [1]. » Il ne manque pas l'occasion d'une antithèse. Pour raconter la violation du premier traité de Nyon, il oppose ainsi l'un à l'autre deux sens du mot *fides* et le mot *violatae* au mot *inviolatae* : « Dux ex *violatae fidei* occasione, *inviolatae* fidei populos illos restituit. [2] » Pour exprimer l'idée qu'il est un témoin véridique et bien informé de ce qu'il raconte, il écrit : « Jam ergo, de eo quod vidi loquor..., ut sim impudentissimus si mentior, imprudentissimus si rem nescio [3]. » Pour faire entendre qu'il rapporte ce changement des âmes à l'action de la Providence, il écrit : « Quem profecto tam insignem et ingentem animorum motum... in supremum rerum omnium immobilem Motorem referre « dignum et justum est... [4]. »

La lettre de la fin d'octobre 1602 [5] rend compte de l'ambassade dont il avait été chargé par son évêque, Mgr de Granier, auprès d'Henri IV, et qui lui fit faire à Paris un séjour de presque neuf mois, du mois de janvier au mois de septembre 1602 [6]. Il s'agissait du rétablissement de la religion catholique dans le bailliage de Gex qui venait

1. T. XII, p. 235.
2. *Id.*, p. 231.
3. *Id.*, p. 232.
4. *Id.*, p. 234.
5. *Id.*, p. 127.
6. Une lettre du 3 janvier 1602, écrite de Meximieux, où il déclare qu'il part ce jour-là même, marque le commencement de ce voyage (t. XII, p. 98). Une lettre du 24 septembre 1602 où il se dit « embarqué dans le coche de Châlons » pour le retour, en marque la fin (*Id.*, p. 121).

de passer des Genevois à la France. « Ce bailliage, lisons-nous dans une lettre en italien du 20 août 1601, a été occupé jusqu'à présent par les Genevois au nom du roi de France ; mais depuis quinze jours il a été de nouveau soumis à sa couronne et arraché aux mains desdits Genevois [1] ». Comme ce bailliage passait sous la loi française et qu'il faisait partie du diocèse de Genève, l'évêque de Genève et François de Sales, son coadjuteur, souhaitaient et demandèrent que les biens ecclésiastiques du bailliage, détenus jusque là par les Genevois, fissent retour à l'évêque de Genève en vertu de « l'intérim français » [2]. Le baron de Lux, « lieutenant du roi en Bourgogne », leur donna, au nom du roi, trois paroisses « pour y exercer la religion catholique » et leur « bailla mainlevée » des revenus ecclésiastiques de ces trois paroisses [3]. « Nous ne sommes pas contens de si peu, ajoute François de Sales, car nous demandons tout, tant pour l'exercice, qui va premier, que pour les biens ; non seulement parce que cela nous accommodera, mais encor plus parce que cela incommodera la religion huguenotte » [4].

L'affaire ne réussit pas auprès du roi comme il l'espérait. Elle était d'une très « délicate conduite et bigearre poursuitte » [5]. On le lui fit bien voir. Dès le 10 avril, il craignait de s' « en retourner sans autre expedition que d'esperances » [6]. On l'amusa par des délais jusqu'au mois de septembre, et il écrivit au pape, à la fin d'octobre, le médiocre résultat de tant de démarches et de neuf mois

---

1. T. XII, p. 70.

2. « Mais parce que l'*intérim* français veut que les biens ecclésiastiques et les églises soient rendus aux prêtres, aux évêques et autres, les Genevois... ont protesté que cet *intérim* ne devait leur préjudicier en rien. » (Lettre italienne au nonce, t. XII, p. 71).

3. Lettre du 3 janvier 1602, t. XII, p. 98.

4. *Ibid.*, p. 98.

5. Lettre du 26 mars 1602, t. XII, p. 107.

6. *Id.*, p. 108.

d'efforts (*post multam tam sancti negotii jactationem*) : *la liberté de célébrer les mystères de la religion catholique dans trois endroits*, avec un *revenu annuel* pour les prêtres qui seraient chargés de ce soin. Il ajoute très tristement : « Quod autem ad caetera spectat, Rex ipsemet duram temporum conditionem objecit;... non id omne sibi licere quod libet, et id genus multa; ita ut, exactis plane mensibus novem, re propemodum infecta redire coactus sim [1] ».

Cette lettre simple et claire, comme une lettre d'affaires, n'attire l'attention par aucun détail de style. A peine pourrait-on remarquer dans la phrase que nous venons de citer l'ingénieux rapprochement de *licere* et de *libet*, et, dans la suite de la lettre, qui est un éloge funèbre de Mgr de Granier et un remercîment à Clément VIII pour avoir donné à François de Sales sa succession et accordé au nouvel évêque le *gratis* pour ses bulles, ce vocatif qui est un gracieux et aimable jeu de mots : « Pater beatissime et clementissime [2] ».

Ce voyage, qui n'avait pas réussi dans son objet propre, fut cependant très heureux à d'autres égards. Qui sait si ce n'est pas de là que procèdent l'*Introduction à la vie dévote*, le *Traité de l'amour de Dieu*, les lettres de direction, c'est-à-dire presque tout saint François de Sales? M. Strowski a justement fait de ce voyage le sujet d'un chapitre excellent. Durant ce long séjour, François de Sales entra en relations avec de très hautes et très saintes âmes, qui lui donnèrent l'idée de ce que pouvait être une vie séculière et mondaine, transformée par une vraie religion intérieure. Plus tard, il écrira pour ceux qui vivent « emmi le monde et les cours » [3]; c'est là qu'il en vit bien, pour la première fois, la nécessité ou la haute utilité.

Parmi ces âmes d'élite, il y avait des prêtres, dont le

1. T. XII, p. 128.
2. *Id.*, p. 130.
3. *Traité de l'amour de Dieu*, préface, t. IV, p. 19.

plus illustre fut Pierre de Bérulle ; il y avait surtout une femme du monde, Barbe Avrillot, épouse de Pierre Accarie de Villemor, maître des comptes, que François de Sales caractérise ainsi dans une lettre : « une dame, des plus grandes ames que j'aye jamais rencontré[1] ». La maison de cette femme était le « centre d'une piété nouvelle[2] » ; et l'un de ses principaux soucis fut d'établir en France et à Paris le Carmel réformé de sainte Thérèse, comme un foyer de mysticisme et de piété. La lettre latine au pape Clément VIII, du commencement de novembre 1602[3], est un témoignage précieux à recueillir de ce commerce de François de Sales avec des âmes qui lui firent concevoir « la puissance de la piété[4] », un premier témoignage de cette « particulière dévotion[5] » à sainte Thérèse sans laquelle une bonne part de ses ouvrages serait inexplicable. François de Sales s'employa à cet établissement du Carmel en France avec Mme Accarie, avec Pierre de Bérulle, avec d'autres ; il y travailla sur l'invitation de Catherine d'Orléans, princesse de Longueville, qu'il qualifie en ces termes dans la lettre qui nous occupe : « Virgo non tantum magnorum principum sanguine, sed etiam, quod caput est, Christi charitate perillustris[6] ». Le roi avait consenti ; il se chargea, lui, d'obtenir l'agrément du pape, et il demande à Clément VIII de *favoriser de ses bénédictions ces célestes mouvements*[7]. *Hi caelestes motus*, cette expression pourrait servir peut-être à caractériser le mouvement de réforme par le sentiment religieux, auquel Pierre de Bérulle, Mme Accarie et surtout saint François de Sales présidèrent au commencement du XVIIe siècle.

---

1. T. XIII, p. 229.
2. F. STROWSKI, *ouvr. cité*, p. 133.
3. T. XII, p. 131.
4. F. STROWSKI, *ouvr. cité*, p. 134.
5. T. XIII, p. 118.
6. T. XII, p. 131.
7. *Ibid.*, p. 133.

II

Une lettre au même pape, Clément VIII, du 27 octobre 1604, nous montre chez l'évêque ce noble souci de la réforme du clergé que nous avons remarqué déjà chez le jeune prévôt de Saint-Pierre de Genève, en étudiant sa harangue de prise de possession. Il l'écrit pour soutenir auprès du pape le projet de l'abbé commendataire de N.-D. d'Abondance, d'ôter cet abbaye aux chanoines de Saint-Augustin, pour la donner aux religieux Feuillants de Saint-Bernard.

Rien de meilleur que les bons religieux ; rien de pire que les mauvais. Jérémie n'a-t-il pas dit des figues : « Si elles sont bonnes, elles sont très bonnes, si elles sont mauvaises, très mauvaises »? Et, appliquant la *similitude* aux religieux de son diocèse, il dit : « Nulla vero orbis catholicis di*ae*cesis malarum istarum ficuum nocumentis adeo patet quam ista Gebennensis, qua nulla magis bonarum ficuum proventu recreanda foret[1] ». Hélas! Les ennemis, qui sont là tout près, l'œil au guet, prennent prétexte de la dépravation des mœurs catholiques pour attaquer la doctrine catholique. Entre un grand nombre de monastères de divers ordres, établis dans le diocèse de Genève, à peine en trouverait-on un seul où la discipline n'ait pas été non seulement *ébranlée et affaiblie* (*labefactata*), mais *foulée aux pieds avec mépris* (*conculcata penitus*). L'acte d'autorité un peu rude, nécessaire pour réformer cette abbaye, il l'exprime en ces termes d'une énergie singulière, qui traduisent un vif sentiment d'indignation et de douleur : « Amotis inde sex monachis, omnibus propemodum senio ac disciplinae religiosae crassissima ignorantia, non laborantibus modo, sed pene

1. T. XII, p. 371.

confectis [1] ». Par contre, il exprime en ces termes gracieux la transformation qu'il rêve pour cette abbaye par les vertus de religieux d'un nouvel ordre : « Ut pro spinis flores in hortum Ecclesiae inferantur [2] ».

III

Entre un assez grand nombre de lettres de recommandation ou de remerciement écrites en latin à divers personnages, nous devons distinguer une lettre adressée à l'évêque de Bois-le-Duc, dans les Pays-Bas, en 1603 ou 1604 [3].

Il s'agit de recommander à la bienveillance de l'évêque un prêtre hollandais, son diocésain, Rodolphe Janssen, licencié en droit canon et droit civil de l'université de Douai, qui a passé trois ans dans la famille du grand ami de François de Sales, Antoine Favre, vraisemblablement en qualité de précepteur de ses fils (*mensae ejusdem et sermonis ac disciplinae particeps* [4]). L'évêque de Bois-le-Duc est pour l'évêque de Genève un inconnu. François de Sales pourrait se borner à faire l'éloge de ce prêtre, qui a dû profiter grandement, pour l'étude du droit et des lettres, d'un commerce assidu de trois ans avec un homme comme Antoine Favre, mais qui surtout, ce qui est essentiel aux yeux de François de Sales (*quod apud me caput est*), a donné, pendant tout ce temps, des preuves de la plus grande piété. Heureusement, il y a de quoi agrandir et embellir le sujet. La ville de Bois-le-Duc avait été investie, le 1er novembre 1601, par l'armée du prince Maurice d'Orange; le froid contraignit les assiégeants à s'éloigner,

1. T. XII, p. 372.
2. *Id.*, p. 373.
3. *Id.*, p. 246.
4. *Id.*, p. 249.

mais les troupes ennemies continuèrent à occuper les alentours, et l'évêque était comme bloqué dans sa ville épiscopale[1]. François de Sales va tirer très habilement parti de cette situation. Il compose et ordonne sa lettre avec un soin extrême. La recommandation, qui est le premier objet de sa lettre, ne viendra qu'en second lieu. C'était un usage chez les anciens évêques de s'écrire, même sans se connaître, pour s'éclairer et s'édifier; premier motif pour l'évêque de Genève d'écrire à l'évêque de Bois-le-Duc. Il y en a un autre : c'est une communauté d'affliction : « praesertim cum non tantum dignitatis ecclesiasticae, sed etiam afflictionis (contrario licet genere) communione conjungamur[2] ». Et il développe l'idée de cette parenthèse : *contrario licet genere.* Tous deux souffrent persécution; les hérétiques empêchent l'un de sortir de sa ville épiscopale, les hérétiques empêchent l'autre de rentrer dans la sienne. L'esprit subtil de François de Sales se complaît dans cette rare antithèse. Il va opposer les mots l'un à l'autre, comme au beau temps de son commerce épistolaire avec Favre, avec un art savant et raffiné : « Nam tu quidem, Reverendissime Domine, ab haereticis, ut audio, obsidione conclusus, civitate sola potiris; ego contra, ab haereticis exclusus, sola propemodum careo civitate. Dissimile, sed non inaequale malum, exilium et carcer, ut me tibi jure Christiano visitationis, te mihi hospitalitatis officia persolvere sit aequum[3] ».

Cette lettre de recommandation est une vraie lettre d'humaniste et même l'une des plus remarquables; elle méritait de retenir un moment notre attention.

Une lettre du 16 juillet 1605, au pape Paul V, nous permet de saisir sur le vif la manière de travailler de François de Sales. Nous ne dédaignerons pas d'en étudier

1. Cf. t. XII, p. 249, en note.
2. *Ibid.*, pp. 246 et 247.
3. T. XII, p. 247.

minutieusement les variantes, quand bien même les idées à exprimer seraient en soi fort peu de chose.

Il s'agit de féliciter Paul V (anciennement le cardinal Borghèse) de son élévation au souverain pontificat. François de Sales avait des raisons de se féliciter de cet avènement ; il avait eu souvent affaire avec le cardinal Borghèse et avait été très bien accueilli par lui, durant son séjour à Rome, à la fin de 1598 et dans les premiers mois de 1599.

Nous avons une minute de cette lettre, plus quelques phrases d'une autre minute qui a servi de premier projet. Si l'on compare ces deux projets, on remarque que le progrès ou le développement ne se fait pas dans le sens de la simplicité et de la clarté, mais de la complication et même de l'artifice. François de Sales écrit d'abord : « Paucis verbis, B^me^ Pater, sanctitatem tuam alloquar, ne in tanta gravissimorum negotiorum multitudine...[1] ». La phrase commençait simplement et clairement ; il la remplace par ce début plus solennel et d'une forme plus savante, ce qui ne veut pas dire meilleure : « In tanta totius urbis et orbis laetitia qua Ecclesia catholica de tua ad summi pontificatus apicem assumptione gloriatur.... », ici des mots biffés ; puis la phrase reprend sans se terminer : « non possum mihi temperare quin et mei seorsim gaudii significationem.... ». La troisième forme de ce début est plus savante et plus compliquée encore ; il est vrai qu'elle exprime une autre idée : « In tanta salutantium contentione qui, hoc pontificatus initio, ad pedes sanctitatis tuae venerabundi accesserunt, non debui, credo, meam ingerere tenuitatem, quae etsi obedientia, fide ac pietate erga beatitudinem tuam nulli inferior est, meritis tamen adeo depressa jacet, ut vix in comparatione conspici ac notari potuisset[2] ». Cette période, artistement composée

1. T. XIII, p. 69.
2. *Id.*, pp. 69 et 70.

et harmonieuse, nous fait presque regretter la simplicité du premier début.

Dans le premier projet, François de Sales se disposait à énumérer et à expliquer simplement les motifs qu'il avait de se réjouir : « Multa sane mihi occurrunt jucunda ac uberioris gaudii incitamenta. Laetor in primis... ». Dans le texte de la seconde minute, nous trouvons, au lieu de cette simplicité, des tours oratoires et quelque peu emphatiques : « Debeo namque hoc gaudii testimonium cathedrae apostolicae... Debeo et tibi... Debeo urbis et orbis fidelibus ...Debeo et mihi...[1] ».

Il y a encore, outre le souci de l'élégance, bien de la rhétorique et du faux goût dans la fin du second projet, où François de Sales assure le nouveau pape de son dévouement. Au lieu d'employer, pour finir, la formule d'usage : « ad sacros pedes humillime provolutus », il dit, en s'inspirant d'un fait biblique : « ... et si tuae sanctitatis solium ex inferiorum vestimentis erigendum esset, sicut de prima sede Jehu docet scriptura, festinarem utique et tollens vestes, substernerem pedibus tuis, canerem tuba, atque dicerem : Regnet Paulus Quintus ! Vivat Pontifex maximus quem unxit Dominus super Israel Dei[2] ».

Une lettre écrite au même pape Paul V, à la fin de 1607 ou au commencement de 1608, sur la nomination de Pierre Fenouillet, chanoine de Saint-Pierre de Genève, prédicateur du roi de France, à l'évêché de Montpellier[3], se prêterait à des observations du même genre. Il en est resté trois minutes qui se corrigent et se complètent l'une l'autre ; on y voit l'auteur faire effort pour mettre en lumière une comparaison pour laquelle la lettre semble faite tout entière, du pape confiant une église de la

1. T. XIII, pp. 71 et 72.
2. *Id.*, pp. 72 et 73.
3. *Id.*, p. 349.

catholicité à un nouvel évêque avec un père de famille qui établit sa fille.

*
* *

François de Sales évêque est toujours un artiste consciencieux, difficile à contenter, qui raffine à force de vouloir bien faire, un artiste soucieux à l'excès de l'effet littéraire. Le souci littéraire, même excessif, nous l'avons remarqué, à des degrés divers, dans toutes les lettres latines qu'il a écrites depuis la mission du Chablais. Bien que, sauf exception, elles ne fussent plus des lettres d'humaniste, elles nous ont rappelé presque toutes la correspondance avec Favre et la *harangue pour la prévôté*.

CHAPITRE QUATRIÈME

LE LATIN ET LA PRÉDICATION AUTHENTIQUE DE SAINT FRANÇOIS DE SALES

SOMMAIRE

I. Qu'il faut soigneusement distinguer la prédication recueillie de la prédication authentique. Ce qui reste de plus de quatre mille sermons. Quelques témoignages, pris des sermons latins, sur son goût pour la prédication, sur ses stations d'Avent et de carême, sur la durée de ses sermons. — II. Place que tient le latin dans l'histoire de cette prédication. Sermons écrits tout entiers en français, préparés d'une manière plus large en français, puis en français mêlé de latin, puis en latin ; histoire de cette prédication jusqu'en 1602.— III. Nouvelle période de sa carrière oratoire à partir de 1602. Le grand manuscrit in-folio ; soin avec lequel il est rédigé. La hâte de la rédaction dans quelques sermons seulement. Quelques témoignages, pris des sermons latins, du soin qu'il apporte à préparer un discours dont il improvisera la forme. — IV. Qualité de la langue de ces sermons latins ; elle est beaucoup moins soignée que dans les lettres et la harangue pour la prévôté. — Conclusion : Jugement des critiques à réformer, sur la manière dont saint François de Sales se préparait à prêcher.

Il faut distinguer soigneusement, dans l'œuvre oratoire de saint François de Sales, la prédication authentique et la prédication recueillie, M. Rébelliau et M. Strowski l'ont mieux compris que l'abbé Sauvage et l'abbé Lezat ; et, comme le latin occupe plus de la moitié de cette prédication authentique, il mérite d'être distingué de l'ensemble et étudié à part.

La prédication de saint François de Sales, telle que nous l'avons, comprend : 1° Soixante-dix sermons [1] recueillis

1. Signalons aussi les *Entretiens sipirituels* (t. VI) qui ne relèvent guère de l'éloquence de la chaire. L'abbé Lezat (p. 232) ne les distingue pas assez des sermons. Nous les citerons pour en comparer quelques détails avec quelques détails des plans autographes.

par deux religieuses de la Visitation d'Annecy, la sœur Claude-Agnès Joly de la Roche, du mois de décembre 1613, c'est-à-dire presque au début de l'Institut, au mois de juillet 1620, et de la sœur Marie-Marguerite Michel, du mois d'août 1620 au mois d'avril 1622, auxquels il faut ajouter cinq autres sermons, prononcés dans les monastères de la Visitation de Bourges, de Lyon et de Belley; 2° Cent cinquante-neuf sermons, ou plans de sermons, ou notes pour des sermons, autographes. Dans ces sermons autographes, toutes les années de la prédication de saint François de Sales, de 1593 à 1622, sont représentées, sauf l'année 1603, la première de son épiscopat. De la période qui va de la fin de la mission du Chablais, 1598 à 1601, il ne reste que six recueils très courts de notes pour sermons; outre ces trois années, les moins bien partagées sont les années 1606 et 1607, représentées chacune par un sermon, et les dernières, de 1619 à 1622, représentées par six sermons. Vingt-six de ces sermons, dont le dernier éditeur n'a pu retrouver les originaux, ont été réimprimés sur la foi du premier éditeur de 1641, qui affirme les avoir pris sur les autographes [1]. Ce sont, naturellement, ceux que la mère de Chantal et le commandeur de Sillery avaient jugés devoir être le plus accessibles au public français, c'est-à-dire ceux qui sont le plus longuement développés en français; ce ne sont peut-être pas les plus significatifs; en tout cas, ils ne se rapportent qu'à une période, la première, celle qui va de 1593 à 1602. Des cent cinquante-neuf pièces de la prédication authentique, cent neuf étaient inédites jusqu'à l'édition de D. Mackey [2], et presque toutes sont latines.

---

1. Ce sont les pièces I, II, IV, VI, X, XI, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, XXI, XXII, XXIV, XXV, XXVII, XXVIII, XXIX, XXX, XLI, XLII, XLIII, XLIV, XLV, L, LI, du t VII.

2. Relevons une erreur dans un ouvrage qui traite de la prédication de saint François de Sales : A. Lezat, *De la prédication sous Henri IV*, p. 224, en note : « Les sermons qui parurent pour la première fois n'étaient que la reproduction des notes recueillies par les religieuses de la Visitation

Saint François de Sales prêcha beaucoup par devoir et par goût. « Durant que j'étais prévôt de notre Église, lui fait dire Camus, évêque de Belley, je m'exerçais à tout propos à la prédication. Mon bonhomme de père entendant sonner le sermon demandait qui prêchait ; on lui disait : qui serait-ce, sinon votre fils ? » Son père en était scandalisé ; il souhaitait des prédications plus rares, mais mieux « étudiées », où on eût dit « des merveilles » [1]. Il prêcha, dit-on, cent fois en six mois durant son premier séjour à Paris en 1602, devant le public parisien et devant le roi et les courtisans [2], partout où on le demanda. Dans son second séjour à Paris, du mois de novembre 1618 au mois de septembre 1619, il monta en chaire plus de trois cent soixante fois. Vers la fin de sa carrière, le 16 août 1620, à une époque où il songeait à tirer parti de ses sermons écrits pour en faire des traités pour le public, il écrivait : « J'aurais beaucoup de choses à écrire de l'amour du prochain et de ce que j'ai prêché en trois ou quatre mille sermons prononcés depuis vingt-huit ans [3] ». Quatre mille sermons en vingt-huit ans, cela fait une moyenne de cent quarante sermons environ par an ; encore faut-il défalquer de ces

---

d'Annecy. » Cette édition de 1641, préparée par le commandeur de Sillery avec le concours de sainte Jeanne de Chantal, se divisait en deux séries, comprenant la première vingt-sept sermons que l'éditeur affirme avoir pris sur les originaux, la seconde trente-trois discours recueillis.

1. J.-P. Camus, *L'esprit du bienheureux François de Sales*, 3e partie, section 9.

2. On trouve dans sa correspondance quelques allusions aux prédications de son premier séjour à Paris. « Cum essem Lutetiae, ejus rei gerendae gratia de cujus exitu non ita pridem ad Beatitudinem vestram litteras dedi, facere non potui quin plures conciones haberem cum ad populum, tum ad regem ipsum et principes (Lettre au pape Clément VIII, éd. Mackey, t. XII, p. 131). » — « Attendant l'issue de mes affaires, j'ay esté forcé par honnesteté de prescher en la chapelle de la Reyne trois fois la semaine devant les princesses et courtisans, n'ayant peu refuser aux prières et commandemens qui m'en ont esté faitz (t. XII, s. 105). » — « Le jour de Quasimodo, le Roy me fit prescher devant luy et monstra d'en avoir eu du contentement (t. XII, p. 109) ».

3. Lettre italienne au P. Antoniotti ; t. VIII, p. X.

vingt-huit années une bonne part des années 1598, 1599, 1600, où une longue maladie, une lente convalescence, les préparatifs d'un voyage à Rome, un séjour de trois mois qu'il y fit, les multiples démarches auxquelles l'obligea la réorganisation des paroisses du Chablais, la part qu'il prit à l'organisation du diocèse de Genève depuis qu'il fut nommé coadjuteur de Mgr de Granier, l'empêchèrent de *s'exercer* autant qu'il aurait voulu *à la prédication*. « On ne prêchera jamais assez », disait-il à son ami Camus[1]. Il prenait à la lettre pour lui le conseil qu'il donnait aux évêques ses confrères : « J'oubliais de vous dire, écrivait-il à Antoine de Revol, évêque nommé de Dol, que vous deves en toute façon prendre resolution de prescher vostre peuple. Le très saint concile de Trente... a déterminé que le premier et principal office de l'Evesque est de prescher[2] ».

Nous avons, çà et là, dans les sermons latins eux-mêmes, quelques témoignages intéressants de ce goût pour la prédication, de l'amour qu'il porte à son auditoire. Dans le plan d'un sermon prêché à Lyon, il écrit : « Eia, audite me, Lugdunenses, dicentem alacriter[3]. » *Avec allégresse*, ce mot semble bien caractériser sa manière. Il s'adresse à ses auditeurs avec une tendresse passionnée : « Ite, dilectissimi auditores, ite populus meus ad Christum[4] ». Prêchant à son peuple d'Annecy pour la fête de saint Jean-Baptiste, le 24 juin 1618, il appelle ses auditeurs : *charissimi mei*, et comme c'est le vingt-cinquième anniversaire de son premier sermon, il évoque en ces termes le souvenir de ces vingt-cinq années de prédication : « Ecce enim jam anniversarium diem ago primae meae ad vos concionis, nec pauciores sunt 25 annis expletis; et quidem mihi ipsi

1. *L'esprit du bienheureux François de Sales*, 3e partie, section 9.
2. T. XII, p. 193.
3. T. VIII, p. 174.
4. *Id.*, p. 65.

gratulor qui semper exinde vos expertus sum benevolos auditores, qui nimirum ut multos [praedicatores] peritiores, at nunquam habituri estis amantiorem [1] ». Dans un sermon de Pentecôte à son peuple d'Annecy, après un voyage à Milan, il se compare aux oiseaux qui ont un nid et des petits, et qui, au lieu de voler d'arbre en arbre, de s'arrêter et de chanter n'importe où, ne quittent guère l'arbre où ils ont leur couvée : « Il faut dire vray, ajoute-t-il, dans une langue mêlée de français et de latin, mirus est amor filiorum, et quidem spiritualium major quam carnalium. Un pere qui a des enfans, va, vient, court, mais son cœur ne bouge, il est tousjours avec son tresor : *gaudium meum, corona mea* vos estis... Or sus, je ne veux point vous expliquer davantage mon sentiment ni ma consolation de me revoir aupres de vous, mon cher peuple [2] ».

Une fois débarrassé des soucis de la mission du Chablais, saint François de Sales prêcha très souvent, et peut-être chaque année, la station de l'Avent et celle du Carême. Nous avons conservé quelques sermons ou plans de sermons de ses avents, entre autres des avents d'Annecy en 1609 et 1613, de l'avent de Grenoble en 1616, de l'avent de Paris en 1618, et des carêmes d'Annecy en 1601, de Paris en 1602, de Dijon en 1604, de Chambéry en 1606, d'Annecy en 1609, de Chambéry en 1612, de Grenoble en 1616 et 1617. Ces stations d'avents ou de carêmes étaient très chargées. Le prédicateur montait en chaire presque tous les jours. En tête du sermon pour le deuxième dimanche de l'avent de Grenoble en 1616, nous lisons ce titre de la main de saint François de Sales : *Sermo 7. Dominica secunda adventus* [3]. Il a donc prêché six fois dans la première semaine, c'est-à-dire tous les jours, le samedi excepté. Voici les titres des sermons de

1. T. VIII, p. 371.
2. *Id.*, p. 119.
3. *Id.*, p. 210.

deux semaines du carême de Grenoble en 1617 : *Dominica prima. — Feria secunda post Dominicam primam : De die judicii. — Feria tertia. De judicio separationis et discussionis. — Feria quarta. — Feria quinta : De Cananea et oratione. — Feria sexta : De probatica piscina. — Dominica secunda : De transfiguratione et beatitudine. — Feria secunda post secundam Dominicam. — Feria tertia post Dominicam secundam. — Feria quarta post Dominicam secundam. — Feria quinta post Dominicam secundam : De divite epulone, de divitiis et divitibus. — Feria sexta, in die Sancti Mathiae, de parabola vineae* [1].

Durant ces deux semaines de carême, il a donc prêché tous les jours, excepté le samedi. Les *grands carêmes* prêchés devant la cour, au temps de Bossuet, se composaient de trois sermons par semaine, le dimanche, le mercredi et le vendredi [2]. Les stations de saint François de Sales commencent ordinairement le mercredi des cendres. Il marque en ces termes une exception : « Hinc ad Gratianopolitanos sumam exordium (nam in templo Sancti Andreae incipiunt sermones feria quinta) [3] ». Elles commencent là, par exception, le jeudi, et elles vont jusqu'au delà de Pâques. Nous trouvons, dans le peu qui nous reste du carême de 1601, les notes d'un sermon pour le dimanche de Pâques et celles d'un sermon pour le jeudi de Pâques [4]. Il y a un sermon pour le mardi de Pâques, du 12 avril 1594 ; il est vrai qu'il ne semble pas appartenir à une station de carême.

Saint François de Sales prêchait durant une heure. Dans un sermon pour le dimanche de la Septuagésime, sur la parabole du père de famille envoyant des ouvriers à sa

---

1. T. VIII, pp. 245 et suiv.

2. Voir par exemple le carême du Louvre de 1662. (Œuvres orat., éd. Lebarq, t. IV, pp. 49 et suiv.

3. T. VIII, p. 288.

4. T. VIII, pp. 378 et 380

vigne, que l'Église fait lire ce jour-là à la messe, il dit : « Ergo quantum unica hora, id enim placet, comedere poterimus, comedemus », c'est-à-dire : Nous mangerons de ces raisins pendant une heure [1]. Peut-être même dépassait-il l'heure. Dans sa fameuse lettre à André Frémyot, archevêque de Bourges, sur la prédication, il s'accuse d'être volontiers trop long : « Il est tousjours mieux que la praedication soit courte que longue, en quoy j'ay failli jusques a présent : que je m'amende. Pourveu qu'elle dure demi heure, elle ne peut estre trop courte [2] ».

Nous avons à rechercher avec exactitude quelle place a tenue le latin dans cette abondante prédication, dans l'histoire de ces quatre mille sermons autographes.

II

Au début de sa carrière, durant son « noviciat », comme il dit [3], ou encore son « enfance » [4] ecclésiastique, nous trouvons deux sermons rédigés en entier avec le plus grand soin, comme les sermons de Bourdaloue, comme beaucoup des sermons de Bossuet : un sermon pour la fête de la Pentecôte (6 juin 1593) [5], un sermon pour la fête de saint Pierre (29 juin 1593) [6]. Mais, bien vite, il modifie et change sa méthode de préparation. Peut-être s'aperçoit-il qu'il y passe, c'est-à-dire qu'il y perd, trop de temps, qu'il faut parler plus familièrement, se donner, se livrer davantage à son auditoire ; et, sans doute déjà, il se sent maître de sa parole, il sait ce qu'il veut dire et

1. T. VIII, p. 391.
2. T. XII, p. 323.
3. T. VII, p. 2.
4. *Id.*, p. 38.
5. *Id.*, p. 1.
6. *Id.*, p. 31.

il le dit comme il le veut. Désormais, nous ne trouverons plus qu'un seul sermon de lui, rédigé en entier, le sermon pour la fête de l'Assomption, prononcé le 15 août 1602, en l'église paroissiale de Saint-Jean en Grève, à Paris, c'est-à-dire devant un auditoire d'élite, nouveau pour lui, sans doute difficile à satisfaire, et pour lequel il crut devoir se préparer d'une manière extraordinaire.

Parmi les sermons ou plans de sermons français qui ne sont pas entièrement rédigés, les plus importants nous semblent être les suivants : 1° un sermon pour la fête de saint Pierre ès Liens (1er août 1593), de 11 pages[1]; — 2° un sermon pour le douzième dimanche après la Pentecôte (28 août 1593), de 14 pages; — 3° un sermon pour le dix-huitième dimanche après la Pentecôte (10 octobre 1593), de 8 pages et demie; — 4° un sermon pour le dimanche de la Septuagésime (6 février 1594), de 11 pages; — 5° un sermon pour le dimanche de la Sexagésime (13 février 1594), de 9 pages; — 6° un sermon pour le dimanche des Rameaux (3 avril 1594), de 9 pages; — 7° un sermon pour le mardi de Pâques (13 avril 1594), de 6 pages; — 8° un sermon pour la fête de l'Invention de la Sainte Croix (3 mai 1594), de 8 pages; — 9° un sermon pour le troisième dimanche après la Pentecôte (19 juin 1594), de 9 pages; — 10° une exhortation au service de Dieu (1594), de 4 pages; 11° un sermon sur la visibilité de l'Église (fin de septembre 1594), de 9 pages; — 12° un sermon sur la perpétuité de l'Église (octobre 1594), de 8 pages; — 13° un sermon pour la fête de la sainte Trinité (21 mai 1595), de 10 pages et demie; — 14° un sermon sur la sainte Eucharistie, de 7 pages; — 15° un sermon pour une dédicace (mars-mai 1597), de 8 pages et demie; — 16° un sermon dogmatique sur la sainte Eucharistie (juillet 1597), de 8 pages; — 17° un second sermon sur le même sujet (juillet 1597), de 14 pages.

---

1. Dans l'édition de D. MACKEY, t. VII.

Le reste, jusqu'à la fin de 1602, se compose de morceaux de longueur et d'importance variables, en français, en français mélangé de latin, ou en latin.

Les trente-neuf autographes de cette première période comprise entre 1593 et la fin de 1602, qui ont pu être retrouvés par le dernier éditeur, sont écrits sur des feuillets de formes très variées, quelquefois « au dos d'une lettre reçue, au revers d'un projet de pièce administrative[1] ». Ainsi des notes préparatoires à un sermon sur la mortification sont écrites au revers d'une lettre en date du 25 septembre 1599, adressée à saint François de Sales par un imprimeur de Lyon[2]. Trois sermons latins, composés d'ailleurs avec beaucoup de soin, forment un cahier de six feuillets[3]. Quelques-unes de ces pièces, une dizaine environ sur soixante-cinq, témoignent d'une préparation particulièrement hâtive ou ne sont qu'une simple accumulation de textes[4]. On comprend qu'un homme qui eut tant à prêcher, surtout durant la mission du Chablais, n'ait pas eu toujours le loisir même d'écrire un sommaire du sermon à prononcer, et qu'il se soit contenté parfois de réunir au plus vite quelques textes, pour se guider et soutenir son improvisation.

Dès le 1er août 1593, donc avant sa prêtrise, nous trouvons, pour la fête de saint Pierre ès liens, un sermon préparé dans toutes ses parties, mais dont plusieurs phrases ne sont que commencées, annonçant un développement que le prédicateur se réservait de faire de vive voix. « *Buccinate in neomenia tuba... Sonnes en ce premier jour du mois*, de la trompe, en grand liesse, puisque c'est *le jour signalé* que vous aves choisi pour honnorer vostre patron solennellement. *Buccinate* donques, etc.[5] ». —

1. D. Mackey, t. vii, p. xiii.
2. T. vii, p. 356.
3. *Id.*, p. 289.
4. Voir en particulier pp. 275, 279, 284, 355, 377, 380, 473.
5. *Id.*, p. 55.

« Herodes prit en hayne la discipline ecclesiastique, tuant saint Jan. Herodes emprisonna une fois saint Pierre, et persécuta l'Eglise et tua saint Jacques, etc.[1] ». Dans un sermon du 28 août 1593, nous lisons des phrases comme celles-ci : « Il ne faut donques pas dire : Ah, Nostre Seigneur est mort, il suffit. Il suffit vrayement, mais cette mort n'effectue ny n'opere rien si on ne l'applique. Comparayson du bain pour le ladre, etc.[2] ». — « Donques, quoyque le sang immaculé soit prest, nous ne serons jamais heureux si nous ne croyons : c'est le commencement de notre bonheur. *Dicite invitatis quia parata sunt omnia;* mais pour cela, ny plus ny moins, si on n'y va, etc.[3] ». Une phrase commencée en français s'achève en latin : « Pourquoy s'appelle-il Jésus, sinon affin que *in nomine* ejus levemus *manus* nostras[4] ». Un sermon du 14 septembre 1593, *pour la fête de l'Exaltation de la Sainte Croix,* est un plan de trois pages où se mêlent quelques lignes de latin : « *Adorabimus in loco ubi steterunt* [pedes]; quanto majus ubi caput, ubi latus. *Mihi autem absit gloriari*[5] ». — « *Qui autem* Dei *sunt, carnem crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis*; hoc est, ad normam crucis aptarunt[6] ». — « Faysons de grace penitence et remettons a nos peres spirituelz le fardeau de nos pechés, affin qu'on les ensevelisse *subter terebinthum quae est post Sichem, id est, humerum, Christi*[7] ».

Pour le 1er janvier 1594, nous trouvons deux plans de sermons plus brefs encore, où les divisions sont nettement marquées, où les mouvements oratoires sont annoncés par

1. T. VII, p. 62.
2. *Id.*, p. 73.
3. *Id.*, p. 74.
4. *Id.*, p. 76.
5. *Id.*, p. 82.
6. *Id.*, p. 83.
7. *Id.*, p. 83.

des phrases réduites à leur plus grande simplicité : « Et qui nous a procuré ceste misericorde? Nostre Seigneur; car sans luy, rien. Exemples de l'arbre, de la noblesse, de la vigne, du chef[1] ». — « Nestre lasches aux Sacremens. L'usage d'iceux necessaire. C'est la communication et application du sang de Nostre Seigneur[2] ». Ou par des cris : « O sang, sang praetieux[3] ». — « O Seigneur, Seigneur, mon Dieu, nous flechissons le genou a vostre sacré nom, nous reconnaissons qu'*il n'y* en *a point d'autre in quo salvari nos opporteat*. C'est le mot du guet pour entrer en paradis[4] ». Rien de régulier d'ailleurs ni d'uniforme dans la manière de saint François de Sales. Il se livre à l'inspiration du moment. Parfois, même dans un plan de sermon très succinct, il se laisse aller à écrire comme il parlerait : « Sus donques, debout, o mon ame. Si *Dieu* t'a *tant aymé* que pour te laver de tes pechés il a envoyé *son Filz*, regrette, lamente, pleure les pechés que tu as commis, et desormais n'abandonne jamais un si bon maistre. Crie luy merci du passé, et pour l'avenir prometz qu'à la premiere commodité tu te confesseras, et pour n'estre ingrate feras une vraÿe vie de poenitence, cheminant outre la journëe de contrition, encores par celle de poenitence et satisfaction[5] ».

Comme la langue latine lui est très familière, qu'elle est, quand on le veut, précise et courte, que quelques mots latins bien choisis suffisent à évoquer en chaire toute une longue méditation, saint François de Sales, dès l'année 1594, emploie quelquefois le latin concurremment avec le français. Nous le trouvons ainsi mêlé au français dans

1. T. VII, p. 115.
2. *Id.*, p. 118.
3. *Id.*, p. 115.
4. *Id.*, p. 116.
5. *Id.*, p. 145.

une dizaine de sermons[1]. Donnons quelques exemples. Voici un grand sermon de controverse prêché à Seyssel, le 6 février 1594, et qui « répandit la terreur jusque dans Genève », disent les témoins du procès de béatification[2]. Saint François s'est sans doute préparé longuement et très bien à cette « action » importante; mais il n'a pas écrit son sermon en entier. Il en a écrit le plan en onze pages, mi-parties de français et de latin. « Enfin que recueillons-nous? Puysque nos heretiques ne nous sçavent dire d'ou ilz viennent ny qui les a envoyés, il se faut garder de les ouÿr : car *assumunt linguas et aiunt* : *Dicit Dominus*. Et puysqu'ilz ne veulent ouÿr l'Eglise, *sint nobis tanquam ethnici et publicani*. Et pouvons bien dire d'eux ce que saint Pol praedict aux prestres Ephesiens, aux Act., 20, les voulant laisser : *Ego scio quoniam post discessionem meam intrabunt lupi rapaces in vos, non parcentes gregi; et ex vobis ipsis exurgent viri loquentes perversa, ut abducant discipulos post se. Intrabunt*, non mittentur. 2. Lupi, non canes ; silvestres, non cogniti ; feri, non pastoribus parentes... Voyes donques, ilz ne sont pas vrays ouvriers, *quia* pater familias non *conduxit*, non misit, non dixit *ite*; sed intraverunt, venerunt... [3] ». Un sermon pour le mardi de Pâques, du 12 avril 1594, nous donnera une idée plus exacte encore de cette nouvelle manière et nous représentera plus vivement saint François de Sales au travail et se préparant à prêcher. Il parle de la foi, de l'espérance, de la charité des apôtres, ranimées par la vue de Jésus-Christ ressuscité. Le voici arrivé à l'espérance : « 2. L'esperance. Helas, leur esperance estoit foible : *Sperabamus*. Ilz craignoyent ; l'esperance est contraire a

1. 6 février 1594 (p. 119), 18 mars 1594 (p. 146), 3 avril 1594 (p. 157), 12 avril 1594 (p. 166), 29 mai 1594 (p. 180), 19 juin 1594 (p. 185), 5 février 1595 (p. 231), 23 avril 1595 (p. 244), 17 septembre 1595 (p. 268), 9 février 1597 (p. 307).

2. T. VII, p. 119.

3. *Id.*, pp. 126 et 127.

la crainte : *Lugentibus et flentibus*, dict saint Marc. C'est grand cas que d'estre separé de Dieu; on est timide, on perd la force: telz estoyent les apostres, telle la Magdeleine. Comme un navire emmi l'orage et la tempeste, sans nocher ni pilote, s'en va au bris ou le vent le porte, telle estoit cette pauvre barque sans esperance : *Factus est Ephraïm velut columba seducta, non habens cor.* O je ne voudrois pas que nous fussions sans esperance, mays je voudrois bien que nous pleurassions quand nous perdons Dieu. Le cerf, etc. Mays Nostre Seigneur vient apporter le secours en ceste place assiegëe de crainte : *Videte manus meas et latus meum.* Aves vous besoin de force, voicy mes mains; aves vous besoin de cœur, voicy le mien; estes vous *colombelle,* voicy des *trous*; estes vous des malades, voicy la medecine : *Et absorpta est mors in victoria.* Estis captivi, en redemptio; estes vous captifz, voicy la rachapt. Ah, comme pourrions nous craindre? Ecce cite venit, prospiciens per cancellos, respiciens per fenestras [1] ». Quelle rapidité! Quelle abondance de sentiments et d'images oratoires! On voit, on sent que saint François de Sales se place en imagination en face de son auditoire et qu'il écrit avec la même ardeur qu'il parlerait; latin, français, il prend au hasard; tout est bon à sa verve.

A la date du 1er août 1595, nous trouvons, pour la première fois, un plan de sermon, tout entier rédigé en latin [2]. Nous en trouvons encore aux dates suivantes : 13 avril 1596 [3], 13 juin 1596 [4], 16 juin 1596 [5], 20 juin 1596 [6], ... 1596 [7], 25 février 1601 [8], 22 avril 1601 [9], 15 août

1. T. VII, pp. 169 et 170.
2. *Id.*, p. 265.
3. *Id.*, p. 287.
4. *Id.*, p. 289.
5. *Id.*, p. 297.
6. *Id.*, p. 301.
7. *Id.*, p. 303.
8. *Id.*, p. 364.
9. *Id.*, p. 377.

1601 [1], mars-avril 1602 [2], 23, 24 juin 1602 [3], 25 août 1602 [4], fin août 1602 [5], ... 1602 [6]. Ils sont disséminés, çà et là, parmi des sermons et des plans français. Le 11 mars 1601, pour le premier dimanche de carême, il écrit soigneusement en français l'exorde de son sermon ; puis il prépare, en un latin très simple, mais bref et d'une rare précision, un commentaire de l'Évangile de ce jour, dont tout le détail est prévu ; ces quatre pages latines sont les plus soignées que nous ayons depuis le discours pour la prévôté. La simple énumération que nous venons de faire démontre qu'aux environs de 1601 surtout, l'habitude se fait chez lui de préparer en latin ses sermons. Même à Paris et pour un auditoire français de goût difficile, il les prépare en latin. En dehors de l'oraison funèbre du duc de Mercœur « faitte et prononcee en la grande eglise de Nostre Dame de Paris le 27 avril 1602 » [7], et du sermon pour la fête de l'Assomption, prononcé « en l'église paroissiale de Saint Jean en Grève » [8], le 15 août 1602, le seul souvenir des nombreux sermons qu'il prêcha à Paris durant le séjour de six mois qu'il y fit en 1602, consiste en quelques notes et quelques plans en latin rédigés à la hâte.

III

Le 8 décembre 1602, commence l'épiscopat de saint François de Sales et, avec l'épiscopat, une nouvelle période de sa carrière oratoire. Saint François de Sales a trente-

1. T. VII, p. 391.
2. *Id.*, p. 396.
3. *Id.*, p. 436.
4. *Id*, p. 463.
5. *Id.*, p. 471.
6. *Id.*, p. 473.
7. *Id.*, p. 400.
8. *Id.*, p. 439.

cinq ans. Désormais, sauf un sermon prêché à Lyon le 19 mars 1621 et dévoloppé en partie en français, nous ne trouverons plus que des plans de sermons rédigés en latin, où le français ne se mêlera que rarement et par exception [1].

De 1602 à 1608, date célèbre dans la vie de saint François de Sales, puisque c'est celle de l'*Introduction à la vie dévote,* nous n'avons que sept sermons; le premier est du 10 mars 1604. Ces sermons ont été écrits sur des feuilles détachées ; quelques-unes « semblent appartenir à des cahiers de petit format [2] ». A partir de 1608, nous sommes beaucoup mieux partagés. Depuis cette date, saint François de Sales écrivit le plus ordinairement ses sermons sur un grand manuscrit in-folio qui a dû comprendre trois cent cinquante feuillets [3]. Le dernier éditeur a eu la bonne fortune d'en publier soixante et une feuilles, en tout soixante et onze sermons. Le premier en date de ces sermons est du 30 novembre 1608, et il commence une série presque ininterrompue qui va jusqu'au 15 août 1618. Du mois de novembre 1618 au mois de septembre 1619, saint François de Sales séjourna à Paris, et il recommença à rédiger ses sermons sur des feuilles volantes ; c'est ainsi que des notes pour l'avent de 1618 sont écrites au dos d'une lettre du 13 octobre 1618. Depuis le 15 août 1618, parmi une dizaine de sermons qui nous restent, nous n'avons plus qu'un seul sermon du grand manuscrit in-folio, daté du 1er mai 1622 [4].

Certains de ces sermons latins, surtout ceux qui vont de 1602 à 1608, paraissent avoir été rédigés assez rapidement. Ce sont parfois des indications, des mots, des

---

1. Voir par ex. p. 6 (15 mars 1604), p. 20 (24 mai 1607), p. 25 (*ibid.*), p. 28 (8 décembre 1608), p. 69 (27 novembre 1611), p. 74 (7 mars 1612), pp. 119 et 120 (26 mai 1613), p. 134 (15 août 1614), p. 146 (8 septembre 1614), p. 147 (12 octobre 1614), etc.

2. D. Mackey, t. viii, p. ix.

3. T. viii, pp. xiv et xv.

4. *Id.*, passim.

titres, où nous comprenons peu de chose. Donnons-en quelques brefs exemples. Un sermon sur l'Évangile du mercredi après le deuxième dimanche de carême, qui rapporte la demande adressée à Jésus par la femme de Zébédée : « *Faites asseoir* mes deux fils dans votre royaume, l'un à votre droite, l'autre à votre gauche » ; finit ainsi : « Simia humilitatis ambitio. Taurus, avis minima, bovem imitatur. Daemocrates. Accius poeta, statuam. Antisthenes cynicus. Arbores folia invertentes. Cameleon. Agrippina [1] ». Voici la fin d'un sermon pour le premier dimanche de l'Avent : « *Abjiciamus opera tenebrarum*. Tenebrae : excaecatio, infidelitas, ignorantia. *Abjiciamus*. Jam abjecimus, iterum *abjciamus*. *Dixi : Confitebor*, etc., *et tu remisisti impietatem peccati mei. Quoniam iniquitatem meam ego cognosco, et peccatum meum contra me est semper* [2] ». Citons encore ces quelques lignes d'un panégyrique de saint Charles Borromée : « Episcopus ergo factus est et cardinalis. Policleti norma. Concilium Tridentinum. Greg. Naz.: Episcopi sunt pictores virtutis, rei praeclarissimae. Expressit omnes. *Abneget semetipsum* ; ut statuarius. De abdicatione rerum temporalium, voluptatum omnium, perfectissima. *Beati pauperes*. Amas me? ter. Dictum Panigarolae. Halietus. Parallelum Caroli magni qui armis et Caroli parvi qui sanctitate [3] ». Quelquefois la fin est brusquée ; le sermon reste inachevé. « Ita reliqui sermonem imperfectum », écrit-il un jour à la fin d'un sermon [4]. Même rédigés très brièvement, la plupart de ces sermons témoignent d'une sérieuse et, parfois, d'une longue préparation, surtout ceux des stations d'avent et de carême. Signalons en particulier le carême d'Annecy en 1609, celui de Chambéry en 1612, surtout l'avent de Grenoble en

1. T. VIII, p. 11
2. *Id.*, p. 61.
3. *Id.*, p. 155.
4. *Id.*, p. 168.

1616, le carême de Grenoble en 1617. Même pour un auditoire familier comme celui de ses sœurs de la Visitation, il se prépare très bien. Trois plans de sermons à leur intention (24 décembre 1613, 24 décembre 1614, 6 janvier 1615), sur quatre qui nous restent, peuvent compter parmi les plus soignés.

Sauf exception, il n'abandonne pas au hasard de l'improvisation et de l'inspiration ce qui doit faire le fond de son discours. Il a pour cela une trop haute idée de la *parole de Dieu* et de la mission du prédicateur. Quelquefois, il se rappelle, en rédigeant son plan, tel développement qu'il a déjà donné à une idée qui se représente. Il y renvoie avec précision. Nous lisons à la fin d'un sermon sur la piscine probatique: « Hinc exivit sanguis et aqua ex latere Christi. Vide egregium locum in notis ad vitam Jacob, ubi de osculo Jacob dato Racheli ad puteum [1]; » dans un sermon sur l'aveugle-né : « Accipienda prima pars sermonis qui habetur fol. 40. Tunc addendum de quaestione discipulorum [2] » ; dans un sermon pour le troisième dimanche de l'avent : « Pro exordio dicatur Evangelium ; cum autem perveneris ad locum : non sum dignus corrigiam calceamenti solvere, affer interpretationem Cyrilli et Hilarii, folio sequenti, pagina versa positam [3]; » dans un sermon sur la chute de saint Pierre : « Adami et Evae peccati scalam alibi descripsi, sermone in purificatione [4]. » Il a même le souci de se renouveler, de ne pas se répéter; il l'a parfois jusqu'au scrupule. Dans un sermon pour la fête de l'Épiphanie du 6 janvier 1615, il écrit sur les présents des mages: « Quod munera praetiosa, *aurum, thus, mirram.* Ut in concione 1609; paulo tamen aliter, ut nova videri possit conceptio [5]. » A six ans d'intervalle,

1. T. VIII, p. 275.
2. *Id.*, p. 334.
3. *Id.*, p. 123.
4. *Id.*, p. 346.
5. *Id.*, p. 162.

ayant à répéter pour une même circonstance une même idée, il veut du moins en varier l'expression, pour lui donner l'apparence de la nouveauté. Il prépare assez bien ses sermons pour savoir, même assez longtemps après, le détail de ce qu'il a dit. Dans la lettre à André Frémyot sur la prédication, datée du 5 octobre 1604, il fait allusion en ces termes au carême prêché cette année-là à Dijon : « Mais on peut bien apporter plusieurs interpretations, les loüant et faysant valoir toutes l'une apres l'autre, comme je fis le Caresme passé, de six opinions et interpretations des Peres sur ces paroles : *Dicite* quia *servi inutiles sumus*... [1]. » D'ailleurs le grand manuscrit in-folio, qui contient la plus belle part des sermons qui nous restent, ne « ressent » aucunement « la précipitation » ; l'écriture en est « généralement très soignée » et presque sans ratures ; tout témoigne en un mot que ce qu'il renferme a pu être rédigé à loisir, parce qu'il avait été « médité et pesé [2]. »

IV

La forme des sermons latins, surtout dans cette seconde période, est sans recherche aucune. Tout est bon à saint François de Sales pour exprimer une idée ou un sentiment. Comme dans la première période, le latin macaronique ne l'effraie pas, et quelques pages de ces sermons rappellent l'idiome bizarre des sermonnaires au XIIIe et au XIVe, mais surtout au XVe siècle [3]. Veut-il prouver que la prière,

1. T. XII, p. 309.

2. D. MACKEY, t. VIII, p. XV.

3. Toute cette prédication préparée en latin, pour être prononcée en français, rappelle d'ailleurs les sermonnaires du moyen âge. Elle nous fait mieux comprendre la théorie de M. Lecoy de la Marche, d'après laquelle les sermons *ad populum*, quoique rédigés en latin, auraient été prêchés entièrement en langue vulgaire (voir discussion de cette théorie, *Histoire de la langue et de la littérature française*, t. II, p. 218).

et même la prière persévérante, est chose nécessaire ? il écrit, pour réfuter ceux qui disent le contraire : « Idem ac si dicas : labor ditat, ergo labor unius horae ; panis satiat, ergo mica ; vinum laetificat, ergo gutta. Scio esse des quint'essences desquelles fort peu fait grand'operation ; sed rarae, sed praetiosae ; sic latro in cruce [1]. » Il commence ainsi un sermon pour le premier dimanche de carême, sur la lutte de Jésus contre le démon : « Zeuxis fit une luite ou il print grand playsir, et escrivit dessous « qu'elle seroit plus tost enviee qu'imitee. » Et ecce Evangelistae nobis pugnam tanquam in tabula pingunt, quae ne doit point estre enviee, ains aymee, parce que son issue est heureuse pour nous [2]. » Çà et là, des solécismes, des barbarismes se glissent dans la rédaction ; il n'y prend pas garde, ou, comme ces sermons ne sont écrits que pour lui, il néglige de les corriger. Il écrit : « post aliquot (pour *aliquod*) tempus [3] » ; « disquiebatur [4] » (pour *disquatiebatur*) ; « ibi loquebatur de regni (pour *regno*) caelesti [5] » ; « ex tonitru tria procedit (pour *procedunt*) [6] » ; « inventum est (pour *inventus* est) unus [7] » ; « Si plures inventi essent, mirum non esset si expellerentur, sed uno tantum invento (pour *unus inventus*) expellitur [8] » ; « Qui *angelis non pepercit* propter unam malam cogitationem factam in templo, quomodo vobis parcet, facientes (pour *facientibus*) cachinnos [9]. » « Pueri ludentes (pour *pueris ludentibus*), si pater unius...[10]. » De la langue latine qu'il emploie, il apprécie surtout la

1. T. VIII, p. 152.
2. *Id.*, p. 245.
3. *Id.*, p. 327.
4. *Id.*, p. 40.
5. *Id.*, p. 32.
6. T. VII, p. 387.
7. T. VIII, p. 109.
8. *Id.*, p. 109.
9. *Id.*, p. 95.
10. *Id.*, p. 17.

brièveté précise qui ramasse l'idée en quelques mots. Si, de temps en temps, il atteint à l'élégance, c'est sans y prétendre et sans s'en douter. Il nous semble qu'il y a peu de chose, même au point de vue de la langue, à reprocher à cet exorde d'un sermon du temps de Pâques sur ce texte : *Vado ad eum qui misit me, et nemo ex vobis interrogat me : quo vadis ?*[1] « Ægris ob morbum sine appetitu viventibus, solemus etiam invitis cibum dare ; sic hodie Apostolis maestitia affectis, et ideo non petentibus a Domino : Quo vadis ? ipsemet cibum ingerit, et iter suum, causasque ac utilitates sui itineris, declarat. Interdum interrogare nolumus, ne sciamus quod scire nobis triste est. Dicit ergo se ire ad Patrem ut Spiritum Sanctum mittat... Quae quomodo intelligi debeant eodem aspirante Spiritu dicemus, sed antea, ut in nobis superveniat, Beatam Virginem salutemus[2]. » Ce morceau semble écrit avec autant de soin que la harangue pour la prévôté, et il est plus naturel. Quelquefois, il oppose les mots, l'un à l'autre, dans une phrase bien faite, comme au temps de cette harangue et de la correspondance avec Favre. Voyez comment, pour expliquer un mot de l'Évangile : *reddet tibi*, il résume le débat entre Philippe et les Athéniens au sujet de l'île d'Halonèse : « Athenienses ab eo petebant ut illam redderet. Ille se daturum, non redditurum respondit ; Athenienses vero se non accepturos, sed recepturos[3]. » Il ne se défend même pas des jeux de mots, du genre de ceux que nous avons rencontrés çà et là au début de sa carrière. Au sujet de l'aveugle-né que guérit Jésus, il écrit : « Mendicum autem istum ideo sanatum a medico, quia mendicos medicus diligit[4]. » Mais cette élégance et cette recherche sont chose exceptionnelle dans ces sermons

1. Joan. 16, v. 5.
2. T. viii, p. 115.
3. *Id.*, p. 53.
4. *Id.*, p. 338

latins[1]; il ne les écrit pas pour plaire au public; le souci littéraire est absent de ces sermons; ils se recommandent par autre chose.

*
* *

Saint François de Sales cessa donc très tôt d'écrire ses sermons en entier, mais il ne cessa jamais, sauf exception, d'en écrire quelque chose et même de les préparer très sérieusement. Il fut « un orateur de premier élan, tout d'effusion[2] », c'est vrai; mais son improvisation, nourrie par une grande érudition, était encore soutenue par une méditation approfondie de son sujet. Ce qui nous reste de sa prédication authentique, et, en particulier, de ses sermons latins, le démontre amplement. Au dire de M. Strowski, « la longue préparation préalable manquait » aux « sermons » de saint François de Sales[3], et il dépeint ainsi le travail auquel dut se livrer, à son avis, presque toujours, avant de prêcher, cet infatigable prédicateur: « Doit-il monter en chaire, il a juste le loisir de songer à l'Évangile du jour, de noter quelques textes, de choisir au passage quelques idées; après quoi le voilà prêt nécessairement[4] ». Depuis l'édition Mackey, ce jugement doit être réformé. La majeure partie du peu qui nous reste de cette immense prédication, de ces « trois ou quatre mille sermons » et plus, témoigne d'une préparation soigneuse, attentive, et parfois, sans doute, très longue. Les sermons latins qui composent le grand manuscrit in-folio détruisent, à eux seuls, cette idée d'une improvisation hâtive.

---

1. Voir encore t. VII, pp. 170, 290, 297, 369, t. VIII, pp. 22, 53, etc.
2. A. LEZAT, p. 231.
3. P. 175.
4. P. 142.

CHAPITRE CINQUIÈME

COMPARAISON, D'APRÈS QUELQUES EXEMPLES, ENTRE LES PLANS DES SERMONS LATINS AUTOGRAPHES ET LEUR DÉVELOPPEMENT DANS LES ENTRETIENS OU SERMONS RECUEILLIS.

SOMMAIRE

Intérêt et avantages de ce parallèle. — I. Comparaison d'un sermon autographe pour l'octave des Saints Innocents, 1609, avec un *Entretien spirituel* sur la Fermeté. — II. Comparaison d'un sermon autographe pour la veille de la Nativité, 1613, avec le même sermon recueilli. — III. Comparaison d'un sermon autographe sur la prière, pour le troisième dimanche de carême, 1615, avec le même sermon recueilli. — Conclusion de ces critiques de détail sur la défiance où l'on doit être à l'égard des sermons recueillis.

Il serait intéressant et singulièrement instructif de comparer les plans de sermons latins de saint François de Sales avec le développement qu'il leur donnait en chaire, et de se faire ainsi une idée de ce que fut Saint François de Sales dans le feu de l'action et de l'improvisation, de le saisir sur le vif, dans sa fonction d'orateur. Il avait vu parfois, durant ses stations de carême, des auditeurs écrivant au vol ce qu'il disait [1]. Que n'avons-nous quelques-unes de ces rédactions! Les *Entretiens spirituels* et les *Sermons recueillis* peuvent nous consoler un peu de cette perte. Nous pouvons au moins comparer trois plans de sermons latins avec le développement que leur attribuent les pieuses rédactrices de ces entretiens et de ces sermons. Cette rédaction a-t-elle été fidèle ? Peut-on juger

---

1. T. IX, p. VI.

de l'éloquence de saint François de Sales d'après celle des sermons recueillis ? Est-ce que c'est bien là l'image exacte et comme le son de l'éloquence, de la voix toute vive de saint François de Sales ? Est-ce que l'on peut retrouver, dans ces rédactions, ces « divines prédications » dont parle Bossuet, ces « traits de flamme qui sortaient de sa bouche », pour aller « pénétrer dans le fond des cœurs [1] ». Le problème vaut la peine d'être posé. Essayons de le résoudre, pour une faible part, en tirant parti de quelques données que nous avons. Une comparaison attentive et minutieuse est ici indispensable ; nous allons la tenter en mettant le plus souvent en parallèle les deux textes, ou du moins ce qui est, dans l'un et l'autre, particulièrement significatif.

I

Quelques idées d'un sermon autographe ainsi intitulé : *Ad Dominicam I Januarii, quae erat octava Innocentium 1609, Necii* [2], ont été reprises neuf ans plus tard dans un des *Entretiens spirituels*, prononcé aussi le jour de l'octave des Saints Innocents, et qui a pour sujet *la fermeté* [3].

Sermon autographe (p. 33).	*Entretien sur la fermeté* (p. 32)
Quemadmodum in tabulis et picturis in quibus sunt multae personae en petit volume, semper aliquid superest videndum et notandum, umbrae, pourfilz, raccourcissemens, entorses; sic in Evangelio Innocentium, in quibus sunt tot personae parvae, et praesertim parvulus ille Puer	...Cet évangile est plein d'une quantité de belles conceptions... Je ne doute point que vous n'en ayez descouvert plusieurs sur la consideration que vous en avez fait au jour de la feste des Innocens ; mais la multitude qui s'y rencontre me fait croire que vous en pourrez bien avoir laissé plu-

1. *Panégyrique du bienheureux François de Sales*, éd. Lebarq, t. IV, pp. 325 et 326.

2. T. VIII, p. 33.

3. T. VI, p. 32.

Sermon autographe (p. 33).

qui quaeritur et non invenitur. Quare idem retractare animus est, addito tamen reditu ex Ægipto...

Entretien sur la fermeté (p. 32).

sieurs qui seront bonnes à dire... Et tout ainsi qu'en un tableau, ou un homme fait ou bien un geant est representé combattant ou faysant quelque autre action, il est bien plus aysé de remarquer les traits de la peinture, que non pas en un autre ou est representé quelque petit corps, ou plusieurs petits ensemble qui sont en action (car il faut plus de temps pour observer tous les petits tours, entorses, plis et replis, lineaments et semblables observances qu'il faut faire en la peinture, que non pas au premier; car a ceux-ci l'on descouvre autant de fois que l'on les regarde quelque chose de nouveau, ou au contraire il est facile de descouvrir du premier coup ce qui est au plus grand tableau); de mesme aux autres mysteres qui nous sont representés ou se trouvent Nostre Seigneur, Nostre Dame, Saint Joseph, les Pasteurs, les Roys Mages qui viennent adorer Nostre Seigneur, il est facile, ce semble, de descouvrir du premier coup les mysteres qui sont cachés sous cette peinture; mais il n'est pas si aysé de le faire en ce petit tableau raccourci qui nous represente une peuplade si grande de petits enfants qui estans tous assemblés semblent estre une petite formilliere. Pour beaucoup de temps donc que nous mettons a considerer ce qui nous est representé en ce mystere, tousjours neantmoins il nous reste quelque

Entretien sur la fermeté (p. 32).

chose a descouvrir de nouveau, autant de fois que nous le regardons...

Voilà, de part et d'autre, une partie de l'exorde. Les religieuses de la Visitation qui ont recueilli l'*entretien* sur *la fermeté* ont très bien saisi, dans l'ensemble, cette manière agréable d'annoncer qu'on va traiter une seconde fois un même sujet. Il faut les louer de leur mémoire; on retrouve dans leur développement jusqu'à des mots du texte, comme *entorses*. Mais on remarque, à première vue, que le plan est bien plus précis que le développement. Il y a, dans le développement, une grande abondance de mots, et, qui pis est, de mots faibles, de redites, de négligences. Des phrases font double emploi. (Il est bien plus aysé de remarquer les traits de la peinture que non pas, etc... Car a ceux-ci l'on descouvre autant de fois que l'on les regarde quelque chose de nouveau ou au contraire il est facile de descouvrir du premier coup, etc... De mesme aux autres mysteres... il est facile, ce semble, de descouvrir du premier coup les mysteres). Il ne semble pas qu'il y ait proportion entre le nombre de mots et la chose, agréable peut-être, mais très simple à exprimer. Cela est d'un orateur disert, non d'un orateur éloquent. Les termes propres et techniques pour décrire une miniature: *umbrae, pourfilz, raccourcissemens, entorses*, deviennent, dans le développement, « petits tours, entorses, plis et replis, linéaments » ; sauf le mot « entorses » conservé, le reste est banal et quelconque. De nouveau, de vraiment intéressant, il n'y a que très peu de chose, deux expressions : *peuplade de petits enfants* et *fourmilière* qui sont une très heureuse et pittoresque manière de rendre cette expression générale et incolore : *tot personae parvae*.

Sermon autographe (p. 34).

Ecce Angelus Domini apparuit in somnis Joseph dicens:

Entretien sur la fermeté (p. 41).

Je passe a la seconde consideration que je fais sur ceste parole

Sermon autographe (p. 34).

Quis angelus? Non sane Christi, si commodi genitivum faciamus, sed Christi si possessive; non enim indiguit custode Angelo, sed ministro: ergo Gabriel fuit...

Entretien sur la fermeté (p. 41).

de l'*Ange du Seigneur*, qui dit a Saint Joseph : Prens l'enfant, et ce qui s'ensuit... Il faut premierement sçavoir que quand on dit l'*Ange du Seigneur*, il ne faut pas entendre que ce soit comme l'on dit de nous autres, l'ange d'un tel ou d'une telle; car cela veut dire nostre ange gardien, qui a soin de nous de la part de Dieu; mais Nostre Seigneur, qui est le roi et le guide des anges mesmes, n'a pas besoin ou n'avoit pas besoin durant tout le cours de sa vie mortelle d'un ange gardien. Quand donc on dit l'*Ange du Seigneur*, cela se doit entendre ainsi, à sçavoir, l'ange destiné a la conduite de la maison et famille de Nostre Seigneur et plus specialement dedié pour son service et de la Tres Sainte Vierge.

Les expressions *génitif d'intérêt*, *génitif de possession* du texte original ne pouvaient guère demeurer telles quelles dans le sermon développé, sous peine de n'être pas comprises. Saint François de Sales a dû les rendre populaires. Mais quels efforts les rédactrices de cet *entretien spirituel* on faits pour expliquer cette chose si simple: que cet ange n'était pas un ange gardien, mais un ange serviteur et ministre, et quelle surabondance d'expressions faibles pour marquer cette différence! Cela ne sent-il pas un peu le bavardage de quelqu'un qui ne sait pas bien ce qu'il veut dire?

Sermon autographe (p. 46).

In Ægipto fuit circa sex annos, plus minusve. Nihil eorum dixit Evangelista quae ibi gessit Chris-

Entretien sur la fermeté (p. 53).

...Certes il faut finir, et par ce moyen vous laisser en Egypte avec Nostre Seigneur lequel,

Sermon autographe (p. 46).	*Entretien sur la fermeté* (p. 53).
tus. Fabrum contemplamini et ego quidem existimo quemadmodum Joseph parvulus somniabat qui tam egregius postea fuit somniorum interpres et David pascebat gregem qui tam belle pavit Israelem, ita Christus faciebat cruces, unde postea tam egregius fuit crucifixus et crucifixor...	comme je crois, comme aussi d'autres tiennent, commençoit dès lors a faire des petites croix, quand il avoit du temps de reste, apres avoir aydé en quelque petite chose a Saint Joseph, tesmoignant des lors le desir qu'il avoit de nostre redemption.

Ce rapprochement des deux textes nous démontre encore que les rédactrices des *Entretiens spirituels* ont affaibli, en essayant de le reproduire, le texte de saint François de Sales. L'imagination de saint François de Sales, amie des comparaisons et des symboles, a vu un rapport entre Joseph, de songeur devenu interprète des songes, et David, de pasteur de troupeaux devenu pasteur d'hommes, d'une part, et, de l'autre, Jésus, rédempteur par la croix, se préparant, dès l'enfance, au mystère de la croix qui est le fond même du christianisme. Il avait préparé cette comparaison; il n'est pas probable qu'il l'ait omise dans le développement. Qu'en reste-t-il dans la phrase des religieuses? Un pâle et faible résumé. Surtout nous n'y trouvons pas cette étrange et belle alliance de mots : *crucifixus*, *crucifixor*, où le mot *croix* est pris au sens propre, comme instrument de supplice, et, au sens figuré, comme épreuve et moyen de purifier l'amour par la souffrance. Peut-être ces choses étaient-elles trop délicates et trop hautes pour être bien comprises et fidèlement reproduites par les pieuses rédactrices.

II

Un sermon, dont nous avons le plan ainsi intitulé: *1613. In vigilia Nativitatis ad Sorores Visitationis* [1], a été recueilli

1. T. VIII, p. 124.

par les religieuses de la Visitation [1]. Bien qu'il y ait, dans le développement, des parties étrangères au plan, l'ensemble des deux sermons se prête à une comparaison instructive, assez détaillée.

Sermon autographe (p. 124).

Ecclesia omnia movet ut magnitudinem festi futuri praedicet, ut constat ex officio adventus. Sed inter alia, in missae introitu, utitur verbis paululum inflexis quibus Moyses nuntiavit mannae pluviam Israelitis : Ex., 16. « *Hodie*, inquit, *scietis quia* veniet *Dominus, et mane videbitis gloriam* ejus ». Dic historiam usque ad verba Moysi (et nota obiter murmur filiorum Israel, qui libenter egressi sunt de Ægipto, ut plerique religiosi ex mundo, sed ubi tantisper sunt in deserto, id est, deseruntur, murmurant et recordantur carnium mundi) : *Vespere scietis quia Dominus eduxit nos de terra Ægipti, et mane videbitis gloriam* Domini. Quibus verbis Ecclesia significat Christum similem esse mannae ; et ita est : 1° quoad generationem, 2° quoad saporem. Unde duo dicam : explicabo breviter misterium Incarnationis; secundo quomodo gustare debeamus omnes hoc misterium, maxime autem vos sorores...

Sermon recueilli (p. 1).

Hodie *scietis* quia *Dominus* veniet *et mane videbitis gloriam* ejus. *Vous sçaurez* aujourd'huy *que le Seigneur* viendra, *et au matin vous verrez sa gloire*. Vide Exod., XVI, 6, 7.

La tres sainte Eglise a accoutumé de nous préparer dès la veille des grandes solennités, à fin que nous venions a estre plus capable de reconnoistre les grands benefices que nous avons receus de Dieu en icelles... La tres sainte Eglise nous voulant donques faire préparer en la vigile du saint jour de Noël et comme une mere tres aymable, ne nous voulant laisser surprendre d'un si grand mystere, nous dit ces paroles : *Vous sçaurez* aujourd'huy *que* Nostre *Seigneur* viendra demain... Ces paroles sont tirées de celles que Moyse addressa aux enfants d'Israël lorsqu'il sceut le jour que Dieu avait destiné pour leur donner la manne dans le desert. Les ayant fait assembler, il leur parla donques ainsy : *Vous scaurez au soir* que le *Seigneur vous a retirés de la terre d'Egypte, et au matin vous verrez la gloire du Seigneur*... Il parle ainsy

1. T. IX, p. 1.

Sermon recueilli (p. 1).

comme si le Seigneur devoit venir en sa propre gloire, bien que nous sçachions tous que Dieu ne va et ne vient pas comme s'il avoit un corps...; neanmoins Moyse use de ces termes pour monstrer que le benefice de la manne estoit si grand qu'il sembloit que Dieu deust venir luy mesme pour la porter et distribuer aux enfants d'Israël. C'est pourquoy il prit soin de faire que les Israëlites se preparassent pour la consideration du grand benefice, pour se rendre plus digne de le recevoir. De mesme l'Eglise nous disant : « *Vous sçaurez* aujourd'huy *que le Seigneur* viendra » demain, ne pretend autre chose sinon de faire que nous enfoncions nos entendemens en la consideration de la grandeur du mystere de la tres sainte nativité de Nostre Seigneur.

Au premier coup d'œil, l'exorde du sermon recueilli paraît être d'une éloquence abondante, mais faible. A examiner parallèlement ces deux débuts, il semble bien que les religieuses de la Visitation n'aient pas bien compris le sujet même du sermon. L'orateur comparait la naissance de Jésus à la chute de la manne dans le désert. L'Église a pris les paroles par lesquelles Moïse prédit aux Hébreux la chute de la manne et les a détournées de leur sens propre, pour en faire l'introït de la messe de la veille de Noël (*verbis paululum inflexis*). Immédiatement, saint François de Sales voit un rapport entre la chute de la manne et la venue de Jésus. Autorisée par l'Église elle-même, son imagination s'empare sans scrupule de ce symbole poétique et gracieux : « Par ces paroles, écrit-il, l'Église

signifie que le Christ est semblable à la manne. » Voilà la grande idée, poétique et religieuse, du sermon. L'orateur a dû expliquer au début, de vive voix, comme il l'a fait par écrit dans son plan, pourquoi il choisissait ce symbole. La sœur Claude-Agnès de la Roche, qui a recueilli et rédigé ce sermon, ne l'a pas remarqué. Elle n'a vu qu'une chose, que l'Église nous prépare à la fête de Noël, comme Moïse a préparé les Hébreux à la chute de la manne (de mesme l'Eglise nous disant : *vous scaurez* aujourd'huy *que le Seigneur* viendra demain, ne pretend autre chose sinon de faire que nous enfoncions nos entendemens en la consideration de la grandeur du mystere de la tres sainte Nativité de Nostre Seigneur). « Ces paroles sont tirées de celles que Moyse addressa aux enfans d'Israël », nous dit la pieuse rédactrice ; mais elle ne nous dit pas pourquoi elles en ont été tirées, ni, en tout cas, quel rapport symbolique saint François de Sales a vu entre ces paroles et l'emploi que l'Église en a fait. Or c'était là la chose essentielle, d'où dépendait tout le sermon, qui permettait de le diviser très nettement (*quoad generationem, quoad saporem*), qui donnait à toutes les parties un lien sensible.

Après l'exorde du sermon recueilli que nous avons cité, commence un développement confus de plus d'une page sur la grandeur de ce mystère de Dieu fait homme, de l'homme fait Dieu, dont les hommes, dont les païens avaient eu quelque idée et que seuls les chrétiens ont vu réalisé. Puis, sans transition, sans le moindre indice d'un développement nouveau : « Dieu faisoit pleuvoir de nuit la manne dans le désert... » [1] ; et ainsi commence la première partie annoncée par ces mots du plan : « Unde duo dicam : explicabo breviter misterium Incarnationis... » Le sermon autographe unit étroitement, avec raison, le symbole de la manne avec l'explication dogmatique, explique le dogme par son symbole, et en rend ainsi l'intelligence plus facile ;

1. T. IX, p. 4.

le sermon recueilli sépare les deux choses. C'est l'erreur ou l'inadvertance ou l'inintelligence initiale qui se continue.

Sermon autographe (p. 125).

Quoad primum, tria tantum observo. 1° Num. 11, manna invisibiliter, nocte, descendebat de caelo. Sic Christus hodie nascetur nocte, invisibiliter, modo humanis mentibus incomprehensibili; totus e caelo, etiam corpus, nam etsi materia ex Virgine sumpta est, tamen virtute altissimi obumbrante et Spiritu Sancto superveniente, formata est, et modo caelesti nascitur, eo modo quo lux de caelo, quo etiam Verbum a Patre. Istudque misterium ut manna lumini solis liquefit, ignis obduratur; qui lumine caelesti vult penetrare, liquidus est, qui naturali curiositate obdurescit.

Sermon recueilli (p. 4).

Dieu faisoit pleuvoir de nuit la manne dans le désert pour les enfants d'Israël, et afin que les Israëlites eussent plus de sujet de luy en sçavoir gré, il voulut dresser luy mesme le festin et la table, car vous avez entendu que Moyse dit : *Vous sçaurez que le Seigneur vous a retirés de l'Egypte, et au matin vous verrez sa gloire.* Il faisoit donques descendre premierement du ciel une douce rosée qui servoit de nappe dans le desert, puis soudain la manne tomboit comme petits grains de coriandre. Et puis pour monstrer qu'il les servoit honnorablement comme on sert maintenant les princes a plats couverts, il faisoit pleuvoir une petite rosée qui conservoit la manne jusqu'au matin que les Israëlites la venoyent promptement cueillir avant que le soleil fust levé. Dieu voulant de mesme faire un benefice signalé et incomparablement aymable aux hommes qui vivent sur la terre comme en un desert, où ils ne font que souspirer et aspirer pour la jouissance de la terre promise qui est notre patrie céleste, vient luy mesme en personne nous l'apporter, et ce au plus fort de la nuit. Ce benefice n'est autre que la grace... C'est donques en l'obscurité de la nuit que Nostre Seigneur naquit et se fit voir a

Sermon recueilli (p. 4).

nous comme *un petit enfant couché dans une creche*, ainsy que nous le verrons demain.

Mais considerons un peu, je vous prie, comme cela se fit. La tres Sainte Vierge produisit son Fils virginalement, ainsy que les estoilles produisent leur lumiere. Or, Nostre Dame porte en son nom la signification d'estoille de la mer ou de l'estoille matiniere. L'estoille de mer c'est l'estoille du pole vers laquelle tend tousjours l'aiguille marine ; c'est par elle que les nochers sont conduits sur mer... Chacun sçait que les anciens Peres de l'Eglise, les Patriarches et les Prophetes ont tous regardé ceste estoille polaire et dressé leur navigation a sa faveur. Ç'a tousjours esté le nord de tous les nochers qui ont navigé sur les ondes de la mer de ce miserable monde... La tres sacrée Vierge est aussi cette estoille matiniere qui nous apporte les gracieuses nouvelles de la venue du vray soleil. Tous les prophetes ont sceu que la *Vierge* concevroit et enfanteroit *un enfant* qui seroit Dieu et homme tout ensemble... Luy qui estoit la pureté mesme eust-il peu diminuer ou entacher la pureté de sa très Sainte mere? Nostre Seigneur est engendré et produit virginalement de toute éternité du sein de son Pere celeste... La tres Sainte Vierge produit son Fils Nostre Seigneur virginalement en terre comme il fut produit de

Sermon recueilli (p. 4).

son Pere eternellement au ciel... Cecy ne doit pas estre espluché ni consideré curieusement... C'est donc a juste rayson que la tres Sainte Vierge a un nom qui signifie estoille, car tout ainsy que les estoilles produisent leur lumiere virginalement et sans en recevoir aucun detriment en elles mesmes... de mesme Nostre Dame...

On a pu remarquer dans le sermon recueilli la description minutieuse de la chute de la manne que l'orateur compare à la manière de servir les princes « à plats couverts ». La rédactrice de ce sermon en a bien saisi tous les détails et s'y est même complue. Cette description est pourtant bien étrangère à l'indication du plan : *manna invisibiliter, nocte, descendebat de caelo.* Un seul mot, placé à la fin du développement et au bout d'une phrase, nous en fait souvenir : *et ce au plus fort de la nuit.* Mais, ce qui est plus grave, elle est étrangère au sujet propre du sermon ; elle semble un hors-d'œuvre, intéressant par lui-même, qui appelle sur lui l'attention, mais qui la détourne du sujet. On peut croire que l'orateur a rattaché cette description à son sujet ; la pieuse rédactrice n'a pas vu par quel lien, et tout son développement est une faute contre les lois d'une saine composition.

L'idée : *totus e caelo...*, si importante pour expliquer le dogme de l'Incarnation et que la comparaison de Jésus avec la manne amenait tout naturellement, disparaît dans la confusion du développement.

Cette autre idée toute voisine : *et modo caelesti nascitur eo modo quo lux de caelo*, était une comparaison entée sur une autre comparaison. Il naît comme tombe la manne. Il naît comme jaillit du ciel la lumière. La pieuse rédactrice a traité cette comparaison à part, comme si elle eût été

indépendante de la première. Et, sans doute, la faute n'en est-elle pas à elle, tout entière. Saint François de Sales a dû s'écarter lui-même de son sujet, de manière à être suivi difficilement. Le Christ naît, comme la lumière jaillit des étoiles. Mais la sainte Vierge n'est-elle pas une étoile? N'est-elle pas appelée *étoile de la mer, étoile matinière*? Voilà deux thèmes pleins de poésie. Pourquoi ne pas s'y arrêter? L'orateur ne manque pas l'occasion. C'est un gracieux hors-d'œuvre encore, et un nouvel exemple des digressions auxquelles il se livrait sans doute très souvent, dans ces sermons qui ressemblent à des causeries.

Immédiatement après : *eo modo quo lux de caelo,* dans le plan autographe, vient : *quo etiam verbum a Patre.* Cette nouvelle idée suit, sans transition, dans le sermon recueilli, la comparaison de la Vierge avec les étoiles: puis l'orateur revient, sans transition encore, à cette première comparaison : « C'est donc a juste titre que la tres sainte Vierge a un nom qui signifie estoille... » Voilà certes une explication qui devait logiquement venir au commencement, et elle vient à la fin.

Le développement est donc, dans cette partie, assez différent du texte original et la composition semble, de temps en temps, marcher tout à fait au hasard.

* * *

Après cela, dans le sermon autographe comme dans le sermon recueilli, saint François de Sales va comparer la nature divine et la nature humaine de Jésus enfant, avec les substances dont se composait la manne, pain, huile, miel. Dans le sermon recueilli, comme nous venons de le voir, l'orateur comparait, et longuement, la Vierge Marie avec les étoiles; depuis longtemps, il n'était plus question de la manne. Or, voici une partie nouvelle qui commence ainsi : « Je remarque en second lieu que la manne avoit

trois sortes de goûts [1]... » Il y a là un défaut de composition évident, et ce défaut semble trop grossier pour être attribué à saint François de Sales. Dans cette partie nouvelle, l'orateur suit d'un peu plus près les brèves indications du texte original. Il y a là surtout des comparaisons que la sœur Claude-Agnès de la Roche a très bien comprises et reproduites, parce qu'elles étaient à sa portée. En voici une qui nous paraît bien être de la manière gracieuse et raffinée de saint François de Sales :

Sermon autographe (p. 125).	*Sermon recueilli* (p. 7).
2° Manna duplicem substantiam habere videbatur... mellis, quod e caelo...	En ce tres beni Poupon se trouve la nature divine, la nature de l'ame et celle du corps. En la manne estoit le goust du *miel*, qui est une liqueur celeste; car si bien les abeilles cueillent le miel de sur les fleurs, elles ne tirent pourtant pas le suc des fleurs, ains cueillent et ramassent avec leur petite bouchette le miel qui descend du ciel avec la rosée, et seulement en un certain temps de l'année. De mesme, la nature divine de Nostre Seigneur vint et descendit du Ciel à l'heure mesme de son Incarnation sur cette benite fleur de la tres sainte Vierge Nostre Dame, où la nature humaine l'ayant recueillie l'a conservée dans la ruche des entrailles de la glorieuse Vierge l'espace de neuf moys, apres lesquels il a esté transporté dans la creche où nous le verrons demain.

Dans cette nouvelle partie encore, il y a eu quelque changement. Le texte original porte : « Manna duplicem

1. T. IX, p. 6.

substantiam habere videbatur, *panis oleati*, qui e terra et mellis, quod e caelo [1]». Le sermon recueilli change cet ordre et traite successivement : du goût du miel « qui est une liqueur céleste [2] » et représente la nature divine, du goût de l'huile qui « nous représente la nature de la très sainte âme de Notre Seigneur », du goût de la fleur de farine qui représente son corps adorable [3]. Grâce à cet ordre, le sermon recueilli a pu unir à ce développement l'idée de l'Eucharistie qui en était distinguée dans le plan : 3° « Manna venit in cibum hominum... [4] ». Et ce petit détail nous montre encore que saint François de Sales ne s'astreignait pas, en chaire, à suivre rigoureusement le plan qu'il avait préparé avant d'y monter.

Il s'écarte bien plus encore de son plan dans le second point, ainsi annoncé : « Explicabo... quomodo gustare debeamus omnes hoc misterium, maxime autem vos, Sorores [5] » Il disait, dans cette partie du plan, que l'Enfant Jésus doit être surtout aimé et goûté des religieux, et il s'ingéniait à comparer, point par point, l'état de cet enfant avec l'état religieux. De toute cette préparation très précise et très nettement divisée, il n'est resté, dans le sermon recueilli, que quelques détails.

Sermon autographe (p. 127).	*Sermon recueilli* (p. 11).
3° De obedientia. En ipse habet usum rationis et sapientiam infinitam ; tamen permittit se fasciis obstringi, circumligari, ponique ubicumque vult mater paterve.	Et tout ainsy que nous le voyons emmaillotté et serré dans des bandelettes et maillots par sa tres benite mere, il entend de nous inciter a bander et serrer toutes nos passions, affections, inclinations, et enfin toutes nos puissances tant intérieures qu'ex-

1. T. VIII, p. 125.
2. T., IX, p. 7.
3. *Ibid.*
4. T. VIII. p. 126.
5. *Id.*, p. 125.

Sermon recueilli (p. 11).

terieures... Voyez de grace ce tres doux Enfant lequel se laisse tellement gouverner et conduire par sa tres benite mere qu'il semble veritablement qu'il ne puisse en façon quelconque faire autrement ; ce n'est pour autre sujet, mes cheres ames, sinon pour nous monstrer ce que nous devons faire, principalement les Religieuses qui ont voué leur obeissance...

Sermon autographe (p. 129).

En ergo carissimae apes estis et habetisne regem ? Ecce parvulum Dominum, verum apum Regem ; illum circumstate, illum considerate, illum imitamini, et estote probatissimae oblatae.

Sermon recueilli (p. 13).

Mais dès qu'elles ont choisi Nostre Seigneur pour leur Roy, elles doivent, à guise de chastes avettes, ou abeilles mystiques, se ranger aupres de luy et ne sortir jamais de leur ruche, sinon pour la cueillette des exercices de charité qu'il leur commande de prattiquer à l'endroit du prochain; et soudain apres se retirer et ramasser aupres de ce Roy tant aimable.

L'orateur semble avoir pris comme au hasard, du plan qu'il avait préparé, quelques idées pour les adapter à un autre plan. Est-ce bien un autre plan, et n'est-ce pas le hasard qui préside à toute cette partie ?

Un long développement non prévu, sur les bergers de Bethléem et les exemples qu'ils donnent aux religieuses, commence ainsi : « Je remarque en passant que de tout le peuple alors en grand nombre à Bethleem, il n'y eut que des simples bergers qui vindrent saluer Nostre Seigneur [1] ». Un peu plus loin, l'orateur passe ainsi d'un

1. T. IX, p. 8.

développement à un autre : « O que nous serons heureux si nous l'imitons fidellement et nous suivons l'exemple qu'il nous vient donner. Mais qu'est-ce qu'il fait, ce tres doux Enfant ? Regardez-le couché dedans la creche... [1] ». Ou encore : « Qu'avons-nous de plus à dire sinon que le mystere de la Nativité de Nostre Seigneur est un mystere de la Visitation ? [2] » Tout cela n'est certes pas d'une composition bien rigoureuse. Qui pourrait reconnaître la manière de saint François de Sales dans ce style lâche et diffus ? « Je considere que, outre cette rayson pour laquelle Nostre Seigneur voulut estre bandé et emmaillotté et sujet a sa tres sainte mere, de telle sorte qu'il se laisse manier, porter et emmaillotter tout ainsy qu'il luy plaist, sans temoigner nulle repugnance, il y a encores un autre sujet qui l'a meu a ce faire : c'est pour nous apprendre à gouverner et regir nostre troupeau spirituel, c'est a dire nos passions, nos affections et les facultés de nostre ame [3] ».

N'est-ce pas la pieuse rédactrice de ce sermon recueilli qu'il faut rendre surtout responsable de ce désordre et de cette faiblesse d'expression ?

III

Nous avons encore, dans les sermons recueillis, le développement [4] d'un plan de sermon sur l'oraison ainsi intitulé : *De oratione. Ad sorores Visitationis. Dominica 3 Quadragesimae, 1615* [5].

Quelques idées qui forment le début du plan sont développées à la fin seulement du sermon recueilli et en forment

1. T. IX, p. 9.
2. *Id.*, p. 11.
3. *Id.*, p. 10.
4. *Id.*, p. 46.
5. T. VIII, p. 186.

l'avant-dernier alinéa, et nous allons voir que le développement diffère beaucoup de la préparation.

Sermon autographe (p. 166).

Philo Judaeus, ut scribit Eusebius, scripsit librum *de Vita Contemplativa* seu *de Vita Supplicum*, quos et therapeutas (id est medicos, curatores), seu cultores interpraetatur. Vide Divum Dionisium, c. 6. *Hier. Ecclesiast;* cultores ibi appellat etiam monachos. Itaque monachi, cultores et supplices idem, oratores, oratio.

Sermon recueilli (p. 50).

Les anciens Chrestiens qui estoyent eslevés par Saint Marc l'Evangeliste estoyent si assidus à l'oraison, que pour cela plusieurs des anciens Peres les surnommerent les *supplians*, et d'autres les appellerent *medecins*, parce que par le moyen de l'oraison, ils trouvoyent remede a tous leurs maux. On les nomma encore *moines*, parce qu'ils estoyent fort unis ; aussi le nom de moine signifie-t-il unique.

Dans ces quelques lignes du sermon autographe, il y avait beaucoup d'érudition. L'orateur a-t-il trouvé qu'il y en avait trop et a-t-il simplifié ce qu'il avait préparé par écrit ? C'est possible. Il est possible aussi que les religieuses de la Visitation n'aient pas retenu exactement ce qu'elles n'avaient peut-être pas bien saisi. On ne voit pas bien d'ailleurs ce que vient faire, dans cet extrait du sermon recueilli, le mot *moines* et sa définition. On le voit beaucoup mieux dans le sermon autographe. « Ces termes : *moines*, *adorateurs*, *suppliants* sont synonymes ; ils éveillent tous trois la même idée de prière ». On comprend qu'il dise à des religieuses vouées à la prière, que *vie monastique* est synonyme de *vie de prière*.

Presque immédiatement après, dans le sermon recueilli, nous lisons : « Or l'oraison, suivant la plus part des Peres, n'est autre chose qu'une « eslevation d'esprit aux choses celestes » ; d'autres disent que c'est une demande ; mais les deux opinions ne se contrarient point, car en eslevant notre esprit à Dieu, nous luy pouvons demander ce qui nous semble estre necessaire. La principale demande que nous devons faire à Dieu, c'est l'union de nos volontés à

la sienne et la cause finale de l'oraison consiste a ne vouloir que Dieu [1] ». Ces quelques lignes représentent un long paragraphe du sermon original, où saint François de Sales comparait diverses définitions de la prière, prises de saint Bonaventure, de saint Grégoire de Nysse, de saint Chrysostome, de saint Jean Damascène, de saint Augustin, de saint Jérôme, de saint Bernard [2]. C'était une partie très importante de son discours. La voici presque méconnaissable, dépouillée de son appareil d'érudition et reléguée, on ne sait pourquoi, à la fin du sermon recueilli, comme si l'orateur, se ravisant tout à coup, voulait revenir par un détour à ce qui devait être son sujet principal.

Citons encore, de part et d'autre, un passage important qui peut donner lieu à une comparaison utile.

Sermon autographe (p. 167).

Notate hos actus : cogitatio, studium, meditatio, contemplatio. Cogitatio similis muscis, studium aux hanethons, meditatio apibus, contemplatio regi apum.

Sermon recueilli (p. 47).

Quatre actions appartiennent à notre entendement : la simple pensée, l'estude, la meditation et la contemplation. La simple pensée est lorsque nous allons courant sur une grande diversité de choses, sans aucune fin, comme font les mouches qui se vont posant sur les fleurs sans en pretendre tirer aucun suc, ains s'y posent seulement parce qu'elles s'y rencontrent. Ainsy nostre entendement passant d'une pensée à une autre, bien que ces pensées soyent de Dieu, si elles n'ont une fin, loin d'estre bonnes, elles sont inutiles et nuisibles et apportent un grand empeschement à l'oraison. — Une autre action de notre entendement est l'estude, et celle cy se fait lorsque

1. T. IX, p. 50.
2. T. VIII, p. 167.

Sermon recueilli (p. 47).

nous considerons les choses seulement pour les sçavoir, pour les bien entendre et pour en pouvoir bien parler, sans avoir autre fin que de remplir nostre memoire ; et en cela nous ressemblons aux hannetons qui se vont posant sur les roses, non pour autre fin que pour se saouler et remplir le ventre. Or, de ces deux actes de nostre entendement nous n'en dirons pas davantage, parce qu'ils ne font pas a nostre propos. — Venons à la meditation. Pour sçavoir que c'est que la meditation, il faut entendre les paroles du roy Ezechias, lorsque la sentence de mort luy fut prononcée, laquelle fut depuis revoquée par sa penitence : « *Je crieray*, dit-il, *comme le poussin de l'arondelle, et mediteray comme la colombe au plus fort de ma douleur* ». Il vouloit dire : Lorsque *le petit de l'arondelle* est tout seul et que sa mere est allée querir l'herbe chelidoine pour luy faire recouvrer la veüe, il crie, il piole... Ainsy moy, ayant perdu ma mere qui est la grace... Mais il adjouste : *Et mediteray comme la colombe*. Il faut sçavoir que tous les oiseaux ont accoutumé d'ouvrir le bec lorsqu'ils chantent ou gazouillent, hormis la colombe, laquelle fait son petit chant ou gemissement retenant sa respiration au dedans d'elle, et par le groulement et retour qu'elle fait de son haleine, sans la laisser sortir, en reussit

Sermon recueilli (p. 47).

son chant. De mesme, la meditation se fait lorsque nous arrestons nostre entendement sur un mystere duquel nous pretendons tirer des bonnes affections... La quatriesme action de nostre entendement est la contemplation, laquelle n'est autre chose que se complaire au bien de celuy que nous avons conneu en la meditation et que nous avons aymé par le moyen de cette connaissance.

Ces sortes d'images familières, prises de la nature, au moyên desquelles saint François de Sales traduisait si volontiers des idées abstraites, étaient à la portée des rédactrices de ces sermons. Elles semblent avoir bien compris et reproduit exactement celles-ci, jusque dans le dernier détail. On le voit assez, elles se complaisent dans ces sortes de comparaisons et elles les traitent comme de petits tableaux indépendants. Nous avons pu remarquer aussi comme saint François de Sales abandonne facilement le plan qu'il avait préparé. Il avait prévu une comparaison de la méditation avec les abeilles; mais au cours de l'improvisation, il se rappelle un mot d'Ezéchias, et il compare l'âme qui médite au *poussin de l'arondelle* qui *piole*, et à la colombe qui *fait son petit chant ou gémissement*. Pourquoi n'a-t-il donné que quelques lignes à la contemplation, qui est la plus haute forme de l'oraison? Elle aussi, elle surtout, dirons-nous, méritait d'être expliquée par une image. Pourquoi l'orateur se borne-t-il à la définir en quelques mots abstraits, tout à fait dénués d'agrément littéraire? Comme il avait omis et remplacé par une autre la comparaison prévue : *meditatio apibus*, a-t-il été embarrassé pour la comparaison : *contemplatio regi apum* qui en était la suite? Ou bien y a-t-il eu, de la part de la rédactrice, oubli et omission?

Si nous voulions résumer d'un mot l'impression générale donnée par ce parallèle entre le texte original et le sermon recueilli, nous dirions que le sermon recueilli nous paraît être un résumé pâle et faible, où le plan primitif, d'ailleurs incomplet, comme saint François de Sales nous en avertit lui-même (ita reliqui sermonem imperfectum) [1], ne se reconnaît qu'à grand'peine, où des détails seulement et surtout des comparaisons font reconnaître un peu la gracieuse manière et l'aimable originalité de l'écrivain.

*
* *

De cette étude minutieuse, nous pouvons conclure en toute sûreté, et le résultat semble appréciable, qu'on ne peut juger de saint François de Sales orateur d'après les sermons recueillis. L'abbé Lezat se trompe quand il dit des *Entretiens spirituels*, c'est-à-dire en partie des sermons recueillis, qu'ils « n'ont point été, il est vrai, écrits de la main de François de Sales », mais que « le soin particulier avec lequel ils furent recueillis et publiés par les religieuses permet de les considérer comme une reproduction fidèle des paroles du pieux évêque [2]. » Dom Mackey lui-même exagère, quand il dit des deux rédactrices des Entretiens et des Sermons, les sœurs Claude-Agnès Joly de La Roche et Marie-Marguerite Michel : « Douées l'une et l'autre d'une mémoire exceptionnellement heureuse, elles reproduisirent avec une fidélité remarquable les enseignements de leur bienheureux Père [3]. » Nous pouvons et nous devons même adhérer à ce jugement de M. Rébelliau [4] : « Si heureuse que fût la mémoire de la mère Agnès de La Roche..., il est toujours difficile d'admettre qu'elle pût

1. T. VIII, p. 168.
2. *De la prédication sous Henri IV*, p. 132.
3. T. IX, p. VIII.
4. *Art. cité*, p. 367.

« réciter mot à mot ce que le prélat avait prêché plusieurs jours auparavant [1] ; » comme à celui de M. Strowski : « ... On ne saurait compter toujours sur la fidélité de ces rédactions ; malgré leur bonne foi, leur attention, leur diligence, les religieuses se sont trompées à maintes reprises... Les analyses minutieuses des sentiments ne sont pas toujours bien comprises, et l'abondance des mots qui n'est plus excusée par le sens exquis et l'exacte description de la vie intérieure y devient un ennuyeux bavardage [2]. » Ces jugements, portés d'un peu haut et d'un peu loin, étaient surtout des impressions. Nous avons pu les appuyer sur quelques preuves assez solides. Mais il nous semble que M. Strowski se trompe à son tour, quand il rend saint François de Sales responsable de l'absence de composition que l'on remarque dans les sermons recueillis. « Et ce sermon n'est pas un accident malheureux dans son éloquence, écrit-il après avoir analysé le sermon authentique sur l'Assomption ; ceux que ses religieuses ont transcrits et conservés offrent le même caractère de diversité, et le lien qui rattache les idées y est toujours aussi extérieur, aussi accidentel, aussi ténu [3]. » Nous avons quelques bonnes raisons de croire que ses religieuses sont pour une bonne part dans cette diversité et cette confusion.

---

1. Lettre de Mme de Chantal sur la mort de la mère Agnès.
2. *Saint François de Sales*, pp. 143 et 144.
3. *Id.*, p. 160.

CHAPITRE SIXIÈME

L'ART DANS LES SERMONS LATINS DE SAINT FRANÇOIS DE SALES

SOMMAIRE

I. — Comment il conçoit et ordonne ses sermons latins; le choix de l'homélie fait par saint François de Sales, de préférence à tout autre genre de sermon, est pour beaucoup dans le désordre de ces sermons. — II. La vie, le pittoresque, la poésie des sermons latins. Excès: raffinement, bizarrerie, mauvais goût dans les images et les symboles pris de la Bible.— III. Les souvenirs de l'antiquité classique dans les sermons latins. La discrétion relative et le sens littéraire de saint François de Sales dans l'emploi de ces souvenirs.

I

Il y a une grande différence entre un sermon de saint François de Sales et un sermon de Bossuet. Qu'on essaie de comparer les deux prédicateurs, là où ils se sont rencontrés sur le même sujet; qu'on examine concurremment le fameux : *Depositum custodi* du 19 mars 1656[1], ou le *Sermon du mauvais riche* du carême du Louvre de 1662[2], et le sermon sur saint Joseph, du 19 mars 1612[3], ou le sermon : *De divite epulone, de divitiis et divitibus*, du 23 février 1617[4]; et, du premier coup d'œil, on verra que la distance est encore longue du sermon de saint François de Sales au sermon de Bossuet, s'il doit y avoir

1. *Œuvres oratoires*, éd. Lebarq, t. II, p. 121.
2. *Id.*, t. IV, p. 92.
3. T. VIII, p. 86.
4. *Id.*, p. 296.

« évolution » et progrès de l'un à l'autre. Ce qui frappe tout d'abord, chez Bossuet, c'est la régularité, la netteté, peut-être trop ingénieuse et artificielle, de la composition, et chez saint François de Sales, c'est la diversité, la multiplicité, la liberté et même la fantaisie la plus capricieuse.

Un prédicateur d'avent ou de carême peut arranger suivant un plan les sermons de cette station et les relier entre eux par un lien logique, traiter un seul sujet très vaste, ou plusieurs sujets qui aient entre eux des rapports plus ou moins étroits, de manière à former un ensemble imposant. Saint François de Sales l'a fait quelquefois, mais très rarement. Du carême de 1615, prêché à Annecy, il nous reste un sermon sur l'attrition [1], et un sermon sur la confession générale et la satisfaction [2]; « superest ut aliquid dicamus de confessione generali », lisons-nous en tête de ce second sermon ; l'orateur a donc traité de la pénitence dans une suite de sermons. Du premier carême de Grenoble en 1617, nous avons conservé trois sermons sur le jugement dernier : *De die judicii* [3]; *De judicio separationis et discussionis* [4]; le troisième, sur la *sentence* [5], qui se font suite l'un à l'autre. Du second carême de Grenoble, il nous reste cinq sermons sur la chute de saint Pierre [6]. Si l'on ajoute à ces discours le plan d'un sermon sur la communion, de 1604, prêché sans doute durant la station de carême de Dijon, devant un groupe d'âmes choisies [7], on peut dire que le reste des quatre-vingt-douze pièces latines que nous avons conservées, à dater de l'épiscopat de saint François de Sales jusqu'à sa mort, se compose uniquement et exclusivement de sermons sur

1. T. VIII, p. 163.
2. *Id.*, p. 169.
3. *Id.*, p. 253.
4. *Id.*, p. 257.
5. *Id.*, p. 261.
6. *Id.*, pp. 343-364.
7. *Id.*, p. 12.

des textes de l'Écriture, sur un psaume, ou sur l'évangile du jour, c'est-à-dire en un mot d'homélies. Saint François de Sales, ses sermons latins le prouvent amplement, est surtout un prédicateur d'homélies.

Assez communément, il choisit, pour le commenter et le paraphraser, l'évangile du jour. Du carême de Grenoble en 1617, il nous reste vingt sermons. Sauf les trois que nous avons signalés plus haut comme formant un tout, tous les autres sont des commentaires de l'évangile du jour. Il prêche, nous l'avons vu, six fois par semaine ; et il ne cherche pas bien loin ses sujets ; il les change, comme l'Église change ses évangiles. Les contemporains de Bossuet désignaient ses sermons par le texte initial et nommaient le *Surrexit Paulus* ou le *Depositum custodi ;* saint François de Sales désigne ses sermons par un texte important de l'évangile qu'il commente. Une table des matières pour le manuscrit du carême de Dijon, en 1604, est ainsi dressée : « Magister, volumus a te signum videre. — De piscina et aegroto. — De quis ex vobis arguet me de peccato. — De ductus est Jesus in desertum ut tentaretur... [1] ».

Il mêle parfois deux sujets différents dans une même instruction. Un sermon pour le lundi de la quatrième semaine de carême [2] porte ce titre significatif : « De Evangelio hodierno et de Samaritana mixtim ». Il va donc prêcher à la fois sur l'évangile de ce jour, qui raconte comment Jésus chassa les vendeurs du temple, et sur l'Evangile de la Samaritaine qui était celui du vendredi précédent et sur lequel déjà, sans doute, il a prêché deux fois, le vendredi et le dimanche. L'octave des saints Innocents étant une occasion de traiter le même sujet que le jour de la fête, il écrit : « Quare idem retractare animus

1. T. VIII, p. 2.
2. *Id.*, p. 89.

est, addito tamen reditu ex Ægipto [1] ». Prêchant sur saint Joseph, il annonce qu'il va parler de deux choses : 1° *le mariage de saint Joseph et de la sainte Vierge* ; 2° *la très sainte humilité par laquelle Joseph a caché l'excellence de ses privilèges et de ses vertus* ; « quae erunt duo puncta hujus sermonis » ; puis, comme cette fête tombe, cette année [2], au vendredi de la troisième semaine de carême, il ajoute : « quae concludam petitione aquae quam Samaritana petiit, ut etiam aliquid de Evangelio feriae dicam [3] ». Comment unira-t-il deux sujets si disparates ? Peu lui importe. Un autre jour, il achève un sujet qu'il n'a pu terminer la veille : « Heri relicta de Traditionibus nunc breviter tradenda sunt [4] ».

Dans un texte biblique, ce qu'il apprécie surtout, c'est une matière féconde en leçons utiles, quand même ces leçons seraient les plus diverses. S'il choisit pour la fête de saint Joseph le texte : *Justus ut palma florebit*, c'est surtout pour un motif qu'il exprime ainsi : « sed maxime quia uberem mihi profert materiam loquendi de sanctissimo matrimonio Joseph [5] ». Quelquefois il explique tout un évangile et il marque par des numéros d'ordre les diverses parties du développement. Un sermon sur la piscine probatique se divise en huit parties [6]. Un sermon sur la transfiguration se divise en quatre parties [7]. Parfois il s'attache à un détail très important du texte sacré qu'il commente, et néglige le reste. Au sujet du troisième dimanche de l'Avent, il écrit : « Pro exordio dicatur Evangelium ; cum autem perveneris ad locum : *Non sum dignus corrigiam calceamenti solvere*, affer interpreta-

1. T. VIII, p. 33.
2. 19 mars 1621.
3. T. VIII, p. 397.
4. *Id.*, p. 325.
5. *Id.*, p. 397.
6. *Id.*, p. 271.
7. *Id.*, p. 276.

tionem Cyrilli et Hilarii folio sequenti [1] ». Dans l'évangile où « la mère des fils de Zébédée » est en scène avec Jésus, lui demandant une place d'honneur pour ses deux fils, il court tout de suite à la réponse que fait Jésus à cette femme trop ambitieuse : « Incipiendum est a fine : *Non est meum dare* vobis [2] ». Un autre jour, il prépare de cette manière l'explication d'une parabole, celle du banquet d'où est expulsé celui qui n'a pas la robe nuptiale : « Haec autem parabola mira est. Nos primam partem breviter explicabimus ; secundam paulo pressius, ut minitante hieme vobis vestem faciamus [3] ». C'est-à-dire qu'il interprétera surtout, à sa manière, le sens de cette « robe nuptiale ». Le plus souvent il n'a pas, dans ses homélies, d'autre ordre que celui de sa libre fantaisie et du texte qu'il commente. La complexité du sermon est en rapport avec la complexité de l'évangile. Il n'impose pas à un sujet son ordre ; il laisse le sujet lui imposer le sien. S'il y a, dans ces sermons latins, de l'unité, c'est que le sujet le veut ainsi. Tel sujet évangélique l'invite à parler de l'impénitence finale [4], et tel autre de l'infaillibilité de l'Église [5] ou de la tradition [6]. Une fois au moins, à propos de la parabole du père de famille et de la vigne, nous trouvons la triple division qui deviendra bientôt classique [7].

Dans des discours ainsi composés, les digressions doivent être assez fréquentes, et elles le sont. Saint François de Sales ne laisse pas facilement échapper l'occasion d'exprimer quelque idée utile que le hasard lui suggère. Développe-t-il ce lieu commun : la mort n'épargne personne ? il ajoute, comme s'il n'y avait pas

1. T. VIII, p. 123.
2. *Id.*, p. 9.
3. *Id.*, p. 108.
4. *Id.*, p. 6.
5. *Id.*, p. 284.
6. *Id.*, p 320.
7. *Id.*, p. 391.

pensé d'avance : « atque ex hac occasione memoriae vestrae commendo memoriam mortis vobis esse necessariam [1] ». Une veille de Noël, dans un sermon que nous avons cité déjà pour un autre motif, il rapporte les paroles de la Genèse auxquelles est empruntée l'*introït* de la messe et qui lui donnent occasion de comparer la naissance de Jésus à la chute de la manne. Il écrit : « Dic historiam usque ad verba Moysi ». Mais l'idée d'une digression lui vient à l'esprit. Un détail de cette histoire de la Genèse est un prétexte à parler des religieux qui regrettent le monde ; comment le négliger ? Il ajoute donc entre parenthèses : « Et nota obiter murmur *filiorum Israel*, qui libenter egressi sunt de Ægipto, ut plerique religiosi ex mundo, sed ubi tantisper sunt in deserto, id est, deseruntur, murmurant et recordantur carnium mundi [2] ». A propos de ce début de l'évangile des Saints Innocents : « Ecce Angelus Domini... », il écrit : « Dicam pauca de angelorum custodia [3] ». La digression terminée, il revient à son sujet familièrement, comme en conversation. Dans un panégyrique de saint Louis, après avoir parlé de la piété et des autres vertus du saint roi, il nous avertit sans détours qu'il revient à la piété : « Redeo ad pietatem [4] ». Il nous avertit, sur le même ton de causerie familière, qu'il aurait encore, si le temps le lui permettait, telle idée à exposer, mais qu'il est temps de passer à autre chose : « Vere Deus ! Olim Christiani erant sancti et sani... Tunc erant oves, nunc haedi halitu foetido... Sed de iis satis [5] ». C'est là proprement le ton de l'homélie, celle des premiers siècles de l'Église, quand l'évêque commentait devant le peuple une page de l'Écriture sainte qu'un clerc venait de lire à haute voix.

---

1. T. VIII, p. 341.
2. *Id.*, p. 124.
3. *Id.*, p. 34.
4. T. VII, p. 467.
5. T. VIII, p. 197.

A tous les genres de sermons, saint François de Sales a préféré l'homélie ; l'étude de tant de sermons latins que vient de publier, pour la première fois, l'édition Mackey ne permet aucun doute à cet égard. Depuis le début de son épiscopat, c'est-à-dire depuis 1602, on ne trouve plus, dans son œuvre oratoire authentique, que des homélies préparées en latin. Choisissant l'homélie, il en a adopté les lois. Or, la variété, et, pour tout dire, le désordre sont comme de l'essence du genre. On ne se figure pas ces beaux sermons de Bossuet sur saint Joseph ou sur le mauvais riche, improvisés d'après un simple plan, pour le détail de la forme aussi bien que pour les idées. Ils demandent, ils exigent une méditation trop sérieuse, un soin trop attentif; ils veulent être écrits jusque dans le détail; on ne peut se les représenter autrement que rédigés avec art. Il faut à saint François de Sales une méthode moins sévère, qui lui permette de s'entretenir pendant une heure avec son auditoire, de causer familièrement pendant une heure avec les âmes. Saint François de Sales enfin est surtout directeur de conscience; il sait que parmi les centaines, les milliers d'âmes qui l'entendent à la fois, il n'y en a pas deux qui se ressemblent tout à fait. Il ne veut pas traiter d'une seule question, ni de trois aspects d'une seule question. Il veut que son sermon soit divers et multiple comme son auditoire. Il veut instruire, diriger, corriger et guérir, à la fois, le plus grand nombre possible de ces âmes si diverses. « Le temps de l'homélie n'est plus », dira La Bruyère avec regret [1]. » Au commencement du XVIIe siècle, saint François de Sales avait tenté de le faire renaître. C'est de quoi l'on ne s'est pas assez avisé jusqu'ici; c'est de quoi l'on devrait tenir plus de compte, quand on compare sa méthode de composition avec la méthode régulière du cardinal du Perron qui l'avait

1. *De la chaire*, éd. des Grands écrivains, t. II, p. 221.

précédé et des prédicateurs de l'époque classique qui viendront après lui [1].

II

Saint François de Sales prêche simplement et familièrement ; mais cette simplicité, cette familiarité est singulièrement pittoresque et, de temps en temps, quand le sujet s'y prête, poétique. C'est là un des plus grands attraits de son éloquence ; c'est là le plus grand mérite des sermons latins que nous étudions.

Quelle fécondité, quelle variété, quelle surabondance d'action et de vie dans cette éloquence sacrée ! Quelle profusion de mouvements oratoires, de traits, d'esquisses, de tableaux, de dialogues, de peintures dramatiques de toutes sortes ! Et comme ce que nous en avons conservé nous fait regretter l'énorme quantité que nous avons perdue !

Ce sont tantôt, quand il enseigne, de vives et brusques apostrophes, des cris passionnés. Il interpelle la servante qui fut cause de la chute de saint Pierre : « O lingua procax, dicis quae nescis et dicendo incipis credere et credendo asseverare, viresque acquirit eundo [2] ». Il interpelle Hérode, meurtrier des saints Innocents : « Interim moritur Herodes. Quid fecisti ut regnares ? Occidisti pueros. Heu miser ! Peccatum tuum manet, regnum tuum non manet [3]». Et ce sont tantôt des comparaisons inattendues, d'une hardiesse telle, dans leur familiarité, qu'il semble que personne n'eût pu les trouver que lui. Au sujet de ce même Hérode, voyez à quoi il compare les rois qui prétendent gouverner par la crainte, et non par l'amour, et comme il définit cet enfantillage : « Ut pueri in equis

1. Cf. Strowski, *ouvr. cité*, pp. 148, 153, 158.
2. T. VIII, p. 350.
3. *Id.*, p. 36.

ligneis ambulantes, appellant equos, hinniunt eorum nomine, currunt, saltant, et pascuntur illa pueritia, sic regnum appellant timeri, cum tamen regnare sit amari [1]». — Le baiser de Rachel et de Jacob est une occasion de donner aux jeunes gens qui sont dans son auditoire cette leçon de morale générale : « Duplex similitudo : trahis funem alligatum portae monasterii exterius, et campana pulsat interius. ...Item admoves ignem catapultae exterius, et statim accenditur interius. Mittis piper inter labia, non urit; paulo post uret [2] » Il avait annoncé deux *similitudes* pour peindre le danger de ce baiser; en voilà trois; qu'importe! pourvu que l'on comprenne et que l'on sente bien ce qu'il veut dire. — Pour faire comprendre cette parole de l'évangile du dimanche de la Passion: *Qui ex Deo est, verba Dei audit*, il compose, dans une langue incorrecte, cette petite scène : « Pueri ludentes, si pater unius tussi tantum sonet levi, filius intelligit, caeteris non advertentibus [3] ». Il met en scène Nathan, récitant devant David ce fameux apologue, qui, après avoir éveillé doucement la pitié, se termine soudain par l'audacieuse et terrible moralité : *Tu es ille vir* ; et, dans une courte allégorie, le prophète devient un médecin qui fait prudemment, à l'insu du patient, une opération douloureuse: « Nathan brachium mulcet, ligat, alibi visum sui aegroti distorquet, tum apostema secat [4] ».

Il est homme à sourire, même au milieu des sujets les plus graves. Pour rassurer son peuple, alarmé parce que l'ennemi est aux frontières, il commente gravement le psaume : *Qui confidunt in Domino*; puis, tout à coup, voulant prouver que les tribulations sont bienfaisantes, il les compare à un orage qui fondrait en pluie de perles :

1. T. VIII, p. 36.
2. *Id.*, p. 196.
3. *Id.*, p. 17.
4. *Id.*, p. 319.

« Vere tribulationes bonae sunt... Si tempestates fierent ex margaritis, plerique eas desiderarent in campis suis [1] ». — En expliquant l'évangile où un chef de synagogue demande à Jésus de ressusciter sa fille, il fait remarquer que l'affliction est bonne, puisqu'elle amène ou ramène à Jésus riches et pauvres ; puis vient cette saillie en latin macaronique : « Si sinagogus iste filiam sanam habuisset, erat autem *unica* (Luc. 8), il l'eut dorlotté avec sa mere [2] ».

De ces sermons latins, on pourrait dire comme des fables de La Fontaine, qu'elles sont une « ample comédie », où saint François de Sales représente de cent manières, selon le hasard des sujets, des circonstances, de sa libre fantaisie et de sa verve, l'humanité en général et son pays et son temps en particulier.

Les Madianites dormaient, quand Gédéon les attaqua. L'orateur leur compare les *mondains*, les *pécheurs débauchés ;* il interpelle et apostrophe hardiment et rudement ces Madianites, qui dorment dans l'oubli de la mort toujours aux aguets : « Heu me ! Satis cogitamus, sed non recogitamus... Dic mihi, superbe, dic, avare, gulose, nominis quaesitor [3]. » — L'Église rappelle cette grande et terrible leçon : « Memento quia pulvis es ». Et c'est pourtant le corps destiné à retourner en poussière que l'on soigne et que l'on pare, et non l'âme immortelle: « Nos plerumque gloriamur in corpore, de anima nihil solliciti. Pulvis, pulvis, pulvis, quid gloriaris? On se mire avant que de sortir; nul ne fait l'examen de sa conscience. De vestitu corporis cogitamus, de vestitu animae nihil [4] ». — De l'histoire du massacre des Innocents, il revient vite à son auditoire. Le passé raconté par l'évangéliste ne l'intéresse que par rapport au présent. Hérode cherche l'enfant

1. T. VIII, p. 183.
2. *Id.*, p. 151.
3. *Id.*, p. 81.
4. *Id.*, p. 124.

pour le perdre. Voilà une image du drame qui se passe peut-être au fond des consciences, ici, dans cette église d'Annecy où un grand nombre de fidèles se sont confessés et ont communié récemment. Et ce drame, le voici en quelques traits : « Quis est iste Haerodes...? Satan est... Ecce in hoc festo Nativitatis Christum suscepistis. Luxuriosus ille confessus est et Christum suscepit, et ecce Haerodes immittit cogitationem turpem vel blanditias; *ecce Angelus* : Fuge, fuge. Alius confessus est se blasphemasse et suscepit puerum; immitit Haerodes : Lude, etc. Videte dum Christus adhuc tener est [1] ». — Les présents des rois mages lui donnent occasion de peindre, sous un autre aspect, l'humanité qui se trompe elle-même, et qui colore, par de beaux prétextes, son manque de générosité. Les mages ont donné ce que l'Arabie leur fournissait. Nous aussi, nous devons donner du nôtre, et maintenant, sans nous soucier de ce que nous donnerions plus tard, ou si nous étions dans une autre condition. « Fili mi, quare non es devotus? Ero devotus in senectute. Deus bone! Quis scit utrum senescas? Alius : Si essem Capucinus, honorarem Deum : *honora* Deum *de tua substantia*. Si essem dives, darem etc.; *honora* Deum *de tua* paupertate. Si essem doctor, etc.; *honora* Deum *de tua* simplicitate ». Et puis, il faut approprier ses présents à la condition de celui qui doit les recevoir. « Vides Christum famelicum, tu das illi preces; vides Christum infamatum, das illi pecuniam; vides Christum afflictum, quid tibi est [2] »? Des peintures dramatiques de ce genre, et il y en a plusieurs dans les sermons latins de saint François de Sales, rappellent ce qu'il y a de plus éloquent dans la manière de Bossuet.

Ces sermons sont une revue ou une satire des défauts

---

1. T. VIII, p. 34.
2. *Id.*, pp. 40 et 41.

de ses contemporains, de ses compatriotes, de ses ouailles en particulier.

Parmi ceux qui viennent à l'église, il y en a, hélas! qui s'y tiennent comme dans un lieu profane. Saint François de Sales prêche à Chambéry sur Jésus chassant du temple acheteurs et vendeurs, et tout à coup, il s'écrie : « Sed jam, o expergiscimini, Fratres! Qui angelis non pepercit propter unam malam cogitationem factam in templo, quomodo vobis parcet facien*tes* cachinnos ?... Ego specialiter adjuro vos, ut templis reverentiam habeatis, vos nobiles civitate, vos mulieres, etc. Camberium est exemplar totius Sabaudiae [1] ».

Parmi les défauts que sainte Geneviève a méprisés ou ignorés, la vanité féminine est en bon rang. A propos de cette femme, il ne manque pas de parler des femmes de son auditoire. Il cite l'exemple de celles de l'Ancien Testament qui, d'après l'Exode, ont sacrifié leurs miroirs pour qu'on en fît un grand vase d'airain, servant aux cérémonies du culte. L'occasion est bonne pour dire aux femmes de son auditoire qu'elles s'enlaidissent et se damnent par vanité : « Ut si les dames darent hujusmodi specula aurea et ornata, quibus se tam inaniter aspiciunt ad cerusam et alia unguenta vultibus suis imponenda [2] ». Voilà, en deux mots, un petit tableau digne de La Bruyère. En voici un autre, digne aussi d'entrer dans le chapitre *des femmes*, où l'orateur sacré appelle les choses par leur nom avec une liberté qu'on ne connaissait plus à la fin du XVIIe siècle. Parlant de Rachel qui, après avoir reçu le baiser de Jacob, court annoncer à son père Laban l'arrivée de son parent, il dit : « Prudens puella; utinam sic facerent omnes. Vobis blanditur aliquis, statim renunciate patri aut matri ne decipiamini. Hoc modo, ut libere dicam, non

1. T. VIII, pp. 94 et 95.
2. *Id.*, p. 385.

tot decipèrentur : sed non renunciant, donec intumescens venter denunciet [1] ».

Il se plaint de l'honneur du monde qui *annoblit des vilains et des canailles*, c'est-à-dire qui déguise le vice en vertu, et il s'écrie : « *Vidi servos* ambulantes *in equis*, et dominos eorum *ambulantes* super terram [2] ». Dans un ordre d'idées tout voisin, il s'indigne de la sottise de l'opinion qui honore outre mesure le comédien : « Et nunc, proh pudor ! les balladins et balladines sont en honneur [3] ».

Les religieux, les gens d'église ne sont pas à l'abri de cette satire oratoire. Ils ont même, sans doute par hasard, dans les sermons latins qui nous restent, la part la plus considérable.

Rachel, dit-il, *venait avec les brebis de son père*. Et aussitôt, il s'adresse à ses frères dans le sacerdoce (*fratres et coadjutores mei*), pour leur prêcher le dévouement à leurs ouailles et la résidence : « Debemus et nos esse cum ovibus amore, benevolentia, animo et corde [4] ». Jésus chassait les vendeurs du temple. N'y a-t-il pas encore, autour du temple et dans le temple, de honteux trafics ? Les cures ne sont plus regardées comme des charges d'âmes, mais comme des bénéfices que l'on achète et que l'on exploite pour le profit : « Heu, sed nunc non venduntur in templis oves, boves, etc., sed ipsa templa venduntur ; on en traite, confidentiae. Un tel porte le benefice, et l'autre l'emporte ; l'un est careme et l'autre prenant. O abominatio desolationis ! [5] » La maison de Dieu est profanée par les gens de la maison eux-mêmes. Et ce sont ici de vrais cris de douleur, qui durent être en chaire singulièrement pathétiques : « Heu, quam irreverenter, nos ipsi

1. T. VIII, p. 198.
2. *Id.*, p. 243.
3. *Id.*, p. 242.
4. *Id.*, p. 193.
5. *Id.*, p. 332.

ecclesiastici in ecclesia... Vestitus noster; mores prophani, officia male persoluta... [1] ». Ailleurs, saint Pierre, reniant son maître dans l'*atrium* du grand prêtre, lui rappelle la cour, et les abbés et prélats de cour, si peu chrétiens, et il s'écrie : « O curia, quot Petros occidis ! Omnes in curia conspirant contra Petros [2] ».

Qu'il est à regretter que toutes ces *applications*, selon le mot de Vaugelas [3], ne soient qu'à peine indiquées et plutôt annoncées que faites ! On a pu voir combien cet art est pittoresque et même *réaliste*. On a pu juger de l'intérêt, de l'attrait, de la puissance d'action et d'influence qu'il dut donner à la prédication de saint François de Sales.

Nous venons de voir le moraliste, le satirique, le peintre de portraits. Il y a aussi, çà et là, dans ces sermons latins, de la poésie pure. La poésie est un des principaux charmes de l'écrivain, de l'auteur de l'*Introduction de la vie dévote* et du *Traité de l'amour de Dieu*. Même à en juger seulement par les sermons latins, c'est un des traits de l'orateur. Sainte-Beuve a dit de l'écrivain : « Il y a une certaine gaieté, un certain vermeil riant dans tout ce qu'il... écrit [4]. » On pourrait ajouter : et dans tout ce qu'il dit. Et nous prendrions volontiers ce mot *gaîté* au sens de La Fontaine, qui ne l'entendait pas de ce qui excite le rire, mais de l'air agréable et poétique qu'on peut donner à toutes sortes de sujets, même les plus sérieux. La nature, et, de préférence, tout ce qu'il y a, dans la nature, de plus gracieux, l'aube, l'aurore, les lis, les roses, les fleurs de toute couleur et de tout symbolisme, les abeilles, les nids, les chants d'oiseaux, voilà où il puise très souvent, dans ces sermons latins, de quoi exprimer les idées les plus rebelles à la poésie.

---

1. T. VIII, pp. 332 et 333.
2. *Id.*, p. 353.
3. T. X, p. LXII.
4. *Port-Royal*, t. I, p. 239.

Un mercredi des cendres, il commente un mot de l'évangile du jour : « Thesaurizate autem vobis thesauros in caelo ; » faites-vous, dit-il à son auditoire, des trésors dans le ciel, non seulement des plus importants et des plus difficiles, mais des plus menus actes de vertu et de pénitence ; rien n'est à négliger, dans la vie spirituelle, de ce qu'on peut recueillir de bon çà et là, dans le détail d'une journée ; et voici de quelle forme il revêt ces abstractions : « Videbitis apes insidere rosis et liliis et maximis floribus, sed non minus congregant ex thimo et rosmarino et aliis minutissimis floribus, imo utilius ob multitudinem, et quia mel in illis vasis angustis felicius conservatur [1] ». — Comme la plupart des mystiques, il a une prédilection marquée pour le *Cantique des Cantiques*. Il y trouve une source très riche d'images et de développements poétiques. Un jour, il commente ce texte : *Favus distillans labia tua*, devant ses Oblates, ses chères religieuses de la Visitation, de fondation toute récente. Comment ne pas les comparer aux abeilles ? « Apes autem oblatae sunt. Egrediuntur et regrediuntur in domo Visitationis: nihil habent proprium. Sunt virgines, neque pariunt, sed advehunt foetum e caelo, ut nos per inspirationes multiplicamur. Obediunt, nam et canit una ut veniant ; mane surgunt ad sonitum campanae... En, ergo, carissimae apes estis; sed habetisne regem ? Ecce parvulum Dominum, verum apum Regem [2] ». Et la comparaison, ou plutôt l'allégorie poétique, se poursuit longtemps encore. — L'avènement de Jean-Baptiste, précurseur du Messie, il le compare à un printemps que chantent tour à tour Marie, Elizabeth, Zacharie. « Ut aves venuste garriunt tempore veris, sic hoc in nativitatis Joannis Baptistae tempore, Maria, Elizabeth, Zacharia,

1. T. VIII, p. 50.
2. *Id.*, p. 128.

omnes vicini, et quotquot sancti postea exstitere. Sed audiamus Philomelam Angelum [1] ».

Quand le sujet s'y prête, c'est toute une scène poétique qu'il compose, comme dans tel sermon sur l'évangile de la Cananéenne [2]. L'imagination de l'orateur a travaillé sur cette réponse de Jésus : « Il n'est pas bon de prendre le pain des enfants et de le jeter aux chiens » ; et sur cette réplique : « Les petits chiens mangent les miettes... » Et Jésus devient le cerf que le chien fait lever, qui bondit, qui fuit, qui est aux abois, qui enfin se rend, et toute la scène évangélique se transforme en un symbole poétique auquel la forme dramatique ajoute sa force expressive et son intérêt.

Parfois le sermon a non seulement la riche imagination, mais le mouvement et le souffle du poème lyrique. Le carême a lieu au printemps, et il est tout naturel d'assimiler le renouveau de l'âme au renouveau de la nature. François de Sales n'y manque pas, et il prend pour point de départ encore le *Cantique des Cantiques* : « En jam hiems transiit ; imber abiit et recessit ». Il décrit cet hiver, meurtrier des âmes par la bonne chère, « carnifer et carnifex animarum ». Puis le mouvement lyrique commence : « Abeat tempus carnale et recedat ; pereant dies illi, nec computentur in annis, et oblivione aeterna deleantur. Veni, veni *tempus acceptabile* ; venite, venite, *dies salutis* : momenta vestra convertantur in horas, horae in dies, dies in hebdomadas, hebdomadae in menses, menses in annos, anni in secula et secula *in perpetuus aeternitates* [3] ». — Ailleurs, le mouvement est celui d'une prière ardente et tendre : « Quomodo a pulvere et cinere ad caelum pergam ? Eia ergo, advocata mea, scala caeli, mons Dei, chorda per quam Deus venit ad miseriam meam, fac ut per te miseria

1. T. VII, p. 436.
2. T. VIII, p. 266.
3. *Id.*, pp. 43 et 44.

mea accedat ad Deum... » Et ce mouvement dure longtemps, sur le même thème, mais changeant à chaque phrase de vocatif tendre et passionné, comme des litanies [1].

On l'a senti déjà dans les exemples que nous venons de citer, l'écueil de cette poésie c'est la subtilité. François de Sales est un poète, mais un poète raffiné, qui aime à l'excès la complexité et la recherche. Veut-on un autre exemple où ce défaut se montre pleinement? Rien de plus gracieux que ce début d'une péroraison sur la Nativité de la Sainte Vierge. « Sed jam recens natam honoremus ejusque cunas celebremus, ut solent celebrari cunae magnorum quae consperguntur floribus *pour souhait et presage d'une vie fleurissante*. Sic et nos qui praesumus afferamus rosas [2] ». Mais l'orateur entre alors dans le détail le plus minutieux sur le symbolisme des fleurs, roses, lis, soucis, violettes, œillets; rien n'est plus artificiel et plus faux.

Et cela nous amène à parler d'un autre défaut littéraire de ces sermons latins qui n'est qu'une forme de cette même tendance à la poésie, au symbolisme, au symbolisme raffiné. On a fait remarquer justement [3] que comme les grands lyriques du XIXe siècle, avant eux et autant qu'eux, il a « le sens du symbole », qu'il excelle à découvrir des rapports entre les idées et les choses extérieures. Cela a été dit de l'emploi qu'il fait de la nature dans ses écrits. Cela pourrait être dit de l'emploi qu'il fait de la Bible dans ses sermons latins. La Bible est pour lui un immense répertoire d'images et de symboles de toutes sortes. Il y puise à pleines mains. Il traite la Bible comme la nature, avec cette différence que les images et les symboles que lui fournit la Bible ont à ses yeux un caractère plus sacré. Dès le moyen âge, on avait abusé, dans la prédication, des sens figuratifs de l'Écriture [4]. Ce défaut existait toujours

1. T. VIII, pp. 45 et 46.
2. *Id.*, pp. 145 et 146.
3. A. RÉBELLIAU, *art. cité*, p. 387.
4. P. JACQUINET, *ouvr. cité*, pp. 22-25.

au temps de saint François de Sales[1]. C'était une des formes du mauvais goût des prédicateurs de cette époque, du bel esprit qui régnait alors dans le sermon. Si le P. Coton[2] et le cardinal du Perron[3], entre autres, réagissaient contre cette mode, Pierre de Besse[4], Gaspar Séguiran[5], Valladier[6] continuaient de raffiner à l'envi sur les sens mystiques ou *accommodatices* les plus imprévus. Saint François de Sales a senti ce qu'il y avait de faux et de ridicule dans cet art de détourner les moindres paroles bibliques de leur signification propre, et de chercher dans les plus claires et, si l'on peut dire ainsi, les plus innocentes, une intention mystérieuse que l'esprit est réduit à deviner par de véritables tours de force. Il a conseillé à André Frémyot, dans sa fameuse lettre sur la prédication, de ne pas imiter « ceux qui allégorisent toutes choses », et, quand « il n'y a pas une grande apparence que l'une des deux choses ait été la figure de l'autre », de s'en servir seulement « par manière de comparaison[7] ». Ce qu'il a conseillé à André Frémyot est pour lui-même une sorte de principe littéraire. Il veut se donner les coudées franches, se rendre libre de tirer de la Bible toutes les images qu'il lui plaira, et, là où la tradition de l'Église ni les Pères n'autoriseront à voir un sens mystique et figuratif, de prendre au moins une figure de pensée ou de style, sans s'exposer au moindre reproche. L'exégète ne raffinera pas sur le sens de l'Écriture. Mais ce que l'exégète ne pourra pas faire, le poète le fera. Il prend ses précautions avec la critique; elle ne pourra pas plus reprocher à cet orateur sacré d'emprunter des comparaisons à la Bible, qu'elle ne

1. P. Jacquinet, *ouvr. cité*, p. 36.
2. A. Lezat, *ouvr. cité*, p. 128.
3. *Id.*, pp. 177-183.
4. P. Jacquinet, pp. 24, 36, 43.
5. *Id.*, p. 53.
6. *Id.*, p. 59.
7. T. xii, pp. 309 et 310.

reproche à un poète d'en emprunter à la nature. Soit, mais encore faudrait-il que ces comparaisons, ces figures de pensée ou de style, ces allégories poétiques, qui ne se donnent pas comme des interprétations authentiques de la Bible, fussent employées avec discrétion et qu'elles fussent simples et claires. Or, elles abondent et surabondent dans les sermons latins, et il s'en faut de beaucoup, très souvent, qu'elles soient simples et claires.

Bien vite, on s'aperçoit que cette imagination poétique est une imagination ingénieuse. Après avoir, dans un sermon sur sainte Geneviève, rappelé, d'après l'Exode, que les femmes qui veillaient à la porte du Tabernacle offrirent leurs miroirs pour qu'on en fît un vase sacré, il dit : « Or, certum est Beatam Genovefam.... hujusmodi specula non dedisse, quae nunquam habuit, sed dedit mysticum speculum [1] ». Ce miroir mystique, c'est son exemple admirable, dans lequel nous pouvons contempler notre image intérieure. — Les murs de Jéricho tombent au son des trompettes; Josué entre avec son armée; tout est passé au fil de l'épée, sauf Raab, la courtisane, qui avait accueilli les espions. Jéricho, c'est l'âme du pécheur; les murs, c'est le péché; toutes les mauvaises habitudes sont tuées, « salva Raab, fide, quae excepit exploratores, id est verba. Meretrix, qui non fecit liberos fidei, id est, bona opera, sed adulterinos, id est mala [2] ». Raab, c'est la foi: elle a reçu les espions, c'est-à-dire le sermon convertisseur; elle est *courtisane*, parce qu'elle n'a pas enfanté des enfants légitimes, c'est-à-dire de bonnes actions, mais des enfants adultérins, c'est-à-dire de mauvaises actions. — La grâce prévenante est une chose difficile à expliquer; un symbole tout artificiel l'expliquera. « Nihil cogitante Rebecca, ecce Eliezer ad fontem petit ab ea, etc. Ecce prima introductio, audit nuntium, audit verbum; deinde

1. T. VII, p. 386.
2. *Id.*, p. 365.

dat inaures aureas,... armillas,... vasa argentea et aurea ». Ces présents différents ont un sens symbolique différent. Les pendants d'oreilles, c'est le charme que l'on goûte aux premières paroles, aux premières avances de la grâce; les bracelets, c'est le pouvoir de répondre à ces avances, en invitant la grâce à demeurer, en souhaitant que ce charme continue ; les vases d'argent, c'est la crainte, et les vases d'or, l'amour que donne la grâce en échange du consentement [1].

Nous pourrions multiplier ces exemples. Nous pourrions citer telle assimilation des apôtres Jacques et Jean, surnommés *les fils du tonnerre,* à des nuées [2], telle explication d'un texte de Job, relatif à la Providence [3], telle interprétation du *Cantique des Cantiques,* appliqué à l'âme humaine [4] ou à la Sainte Vierge [5], telle interprétation de l'histoire de Rachel et de Jacob, appliquée à l'Église et au Christ, puis à l'âme, justifiée par la pénitence, puis à l'âme arrivée à la gloire [6], où l'orateur fait preuve de l'imagination la plus puissante et la plus subtile, mais qui sont souvent de pures énigmes et où il semble se jouer en plein mystère. Ce que nous avons cité suffit peut-être pour donner une juste idée de ce défaut littéraire.

La subtilité se retrouve en tout, chez saint François de Sales. Elle ne se distingue pas, elle est inséparable de ses plus belles qualités d'esprit. L'emploi qu'il fait des images bibliques dans ses sermons latins en est une preuve, entre beaucoup d'autres.

L'abbé Lezat défend saint François de Sales du reproche que lui faisait P. Jacquinet, d'avoir sacrifié à la mode, en particulier par « une interprétation raffinée de l'Écriture

1. T. VIII, pp. 365 et 366.
2. T. VII, p. 384.
3. T. VIII, pp. 89-95.
4. *Id.*, p. 80.
5. *Id.*, pp. 144 et 145.
6. *Id.*, pp. 192-201.

sainte »[1]. Les sermons latins donnent pleinement raison à P. Jacquinet contre l'abbé Lezat. M. Rébelliau disait, provisoirement, avant que la grande part de ces sermons latins eût été mise au jour : « Lui aussi, il s'ingénie, sur les faits de l'Ancien et du Nouveau Testament, à « découvrir des gloses » qu'il est difficile de trouver « claires et naïves »[2]. Même après l'édition de ces sermons latins, ce jugement provisoire peut être regardé comme définitif.

III

Nous avons à étudier maintenant une autre forme de l'art de saint François de Sales dans les sermons latins, l'usage qu'il fait des souvenirs de l'antiquité classique.

Un des graves défauts de la prédication au XVIe siècle et au commencement du XVIIe, fut le mélange excessif et sans discernement du sacré et du profane, l'abus des souvenirs de l'antiquité classique, histoire, poésie ou mythologie, le pédantisme sous la forme particulière qu'il a revêtue au XVIe siècle. Il semble que les prédicateurs aient pris pour eux ce que, vers le milieu du XVIe siècle, Joachim du Bellay disait aux poètes : « Qu'il n'y ait vers où n'apparaisse quelque vestige de rare et antique érudition ». C'était le temps où *saint Cyrille, Horace, saint Cyprien, Lucrèce parlaient alternativement*, où *les poètes étaient de l'avis de saint Augustin et de tous les Pères*, où *il fallait savoir prodigieusement pour prêcher très mal*[3]. Dans un sermon sur l'Ascension, Pierre de Besse, prédicateur du roi, très célèbre sous Henri IV, après avoir

1. A. Lezat, p. 229 ; P. Jacquinet, pp. 78 et 79.

2. A. Rébelliau, *art. cité*, p. 370.

3. La Bruyère, *Les caractères*, éd. Servois, t. II, pp. 223 et 224. — Sur ce grave défaut de la chaire, voir P. Jacquinet, pp. 44 et suiv., A. Lezat, p. 91 et suiv.

représenté Jésus-Christ montant au ciel sur un char tiré par les anges, rappelait que, selon la croyance des anciens, le char de Saturne était traîné par des serpents, celui de Bacchus par des tigres, celui de Neptune par des dauphins, celui du Soleil par des chevaux, celui de Vénus par des colombes [1]. Il appelait Jésus-Christ un vrai Persée et un vrai Bellérophon [2]. Ailleurs, dans un sermon sur la Passion, il l'appelle « ce fidèle Zopyre », « ce Scévola », « ce Codrus » [3]; et il explique amplement tous ces savants qualificatifs. Le P. Coton, confesseur et prédicateur favori d'Henri IV, qui est regardé, à juste titre, comme un réformateur du sermon, pour démontrer cette vérité banale que « la mort subjugue toutes choses », n'en énumère pas moins une quantité d'exemples de morts « par accidents inopinés », empruntés à l'antiquité [4]. Ce défaut littéraire est tout d'abord un défaut moral. Ces prédicateurs ont l'air d'être bien aises de paraître si savants; leur vanité s'étale, autant que leur mauvais goût.

Pour la discrétion dans l'emploi des souvenirs profanes et païens, saint François de Sales l'emporte de beaucoup sur ses contemporains, à en juger seulement par ses sermons latins. Dans ces sermons, le sacré domine de beaucoup le profane. Rien de plus éloquent à cet égard que les chiffres. Dans cent vingt pièces inédites, toutes latines sauf cinq ou six, publiées pour la première fois dans l'édition Mackey, nous avons relevé un peu plus de cent vingt citations d'auteurs anciens ou allusions à des auteurs anciens, une par sermon en moyenne, et un peu plus de deux mille trois cents citations de la Bible ou allusions à la Bible.

Dans ces vingt ou vingt-cinq citations d'auteurs anciens

---

1. P. Jacquinet, p. 44.
2. *Ibid.*, p. 44.
3. A. Lezat, p. 99.
4. A. Lezat, pp. 124 et 125.

ou allusions à des auteurs anciens, un grand nombre d'écrivains de tout genre, grecs ou latins, sont représentés, des philosophes, Platon, Aristote, Plutarque, Epictète, Cicéron, Sénèque, des historiens ou des écrivains utiles à l'histoire, Hérodote, Diogène Laërce, Tacite, Suétone, Valère Maxime, un naturaliste et un conteur d'une immense érudition, Pline l'Ancien, des poètes, Virgile, Horace, Ovide. Ceux qui sont le plus souvent cités sont Pline l'Ancien, Plutarque, Virgile, Aristote; mais Pline l'emporte de beaucoup sur tous les autres. Plus de la moitié de ces citations ou allusions viennent de lui. Tous les auteurs anciens ne plaisent pas également à saint François de Sales; ils lui plaisent dans la mesure où ils sont utiles au sermon, et Pline, avec les vingt mille faits qui remplissent son *Histoire naturelle*, était à cet égard, hors de pair.

Il emprunte à l'antiquité ce qu'il appelle des *histoires profanes*[1]. Racontées par les anciens, ces *histoires* ont plus de prix à ses yeux, plus d'agrément pour ses auditeurs. Après avoir comparé le prophète Nathan, reprochant à David son péché, au chirurgien qui détourne l'attention de son malade et tout à coup perce l'abcès, il ajoute: « Ut ille chirurgus, de quo Seneca, l. 3, *de Ira*, qui filiam regis..., mammilla laborantem, scalpello percussit abdito intra spongiam qua apostema mollire videbatur[2] ». — Pour prouver que la prière vocale doit être courte, comparée à l'oraison mentale, il emprunte à Plutarque un exemple. « Demosthenes, audiens loquaculum : si multum saperes, non multa loquereris... Optimus modus orandi est orare paucis[3] ». — Dans une page sur la Providence, veut-il montrer combien il se sent inférieur à un tel sujet? il raconte, d'après Pline, que Protogène fit « un colosse

1. Lettre à André Frémyot sur la prédication, t. XII, p. 306.
2. T. VIII, p. 319.
3. *Id.*, p. 96.

couché en petit volume », et que pour « en signifier la grandeur », il peignit aussi de « petits garçons qui, avec des tiges d'herbes, mesuroyent son pouce ». Et il ajoute en latin : « Sic et ego hodie Providentiam comparo, cum sit incomparabilis et menti nostrae inscrutabilis [1] ». C'est ainsi que les *histoires profanes* ajoutent à ces sermons latins de la clarté, mais surtout de la familiarité, de la gaîté, du pittoresque. Quant aux *histoires naturelles*, comme il dit encore [2], ce sont les mêmes que nous retrouverons développées en si grand nombre dans l'*Introduction à la vie dévote* et dans le *Traité de l'amour de Dieu*, qui devaient être un charme pour les contemporains de saint François de Sales et qui nous font sourire aujourd'hui. C'est la même nature fabuleuse et fantastique. Saint François de Sales a un goût très vif pour la singularité, la rareté, même la bizarrerie. Ce goût que nous avons trouvé déjà, sous bien des formes, dans cette étude, nous le retrouvons ici encore. Que ces histoires soient *profanes* ou *naturelles*, saint François de Sales a sans doute le souci de les rendre utiles à son auditoire, de faire mieux comprendre ou plus facilement accepter par elles une vérité ; mais il les aime trop ; il les emploie à tout propos et même hors de propos. Pour prouver que l'ambition est le singe (*simia*) de l'humilité, voici, dans un seul alinéa et sans interruption, huit ou neuf exemples accumulés, des titres annonçant huit ou neuf histoires *profanes* ou *naturelles*, de Pline, de Tacite, d'Élien, de Diogène Laërce [3]. Si le pédantisme est quelque part dans les sermons latins de saint François de Sales, il est à coup sûr ici, dans l'emploi des *histoires profanes* ou *naturelles*.

Le pédantisme est beaucoup moins, on pourrait même dire qu'il n'est presque pas, dans les citations des poètes

1. T. VIII, p. 234.
2. Lettre à André Frémyot sur la prédication, t. XII, p. 307.
3. T. VIII, p. 294 et p. 11.

latins qui ornent ces sermons latins. « Leurs vers sont utiles, disait-il dans sa lettre à André Frémyot sur la prédication; les Anciens les ont parfois employés, pour devotz qu'ilz fussent, mesmes jusques a saint Bernard [1] ». *Leurs vers sont utiles*; encore faut-il les choisir à propos. C'est ce qu'il a tâché de faire, c'est ce qu'il a réussi à faire le plus souvent.

Le voici enseignant que la récompense éternelle dépassera infiniment notre mérite: « ... Minus meruimus quam accipiemus : ultra condignum... *Non feci furtum. Non pasces in cruce corvos* [2]. » C'est Horace qui explique pour lui le mot *condignum*; et ce vers est vraiment une définition par un exemple. La faute et le châtiment se font équilibre, comme la récompense et le mérite, et la fin du vers s'oppose aussi nettement que possible au commencement. « Je n'ai pas commis de vol — Tu ne seras pas, en croix, la pâture des corbeaux ».

C'est aujourd'hui la fête de l'Epiphanie, le jour des présents offerts à Jésus. C'est une croyance universelle qu'on tâche de se concilier la divinité, comme on se concilie les hommes, par des présents. Or, il y a un vers d'Ovide qui exprime très bien cette vérité générale; et saint François de Sales n'hésite pas à aller le chercher dans un livre bien profane pourtant, le *De arte amatoria*, pour l'employer à mieux exprimer une vérité utile à son auditoire et comme le purifier par cet emploi: « Munera, crede mihi, placant hominesque deosque [3] ». En outre, l'idée de *présents*, le mot *donum* rappellent facilement à un lettré le vers fameux de Virgile : « Quicquid id est, timeo Danaos et dona ferentes ». Saint François de Sales est occupé à répondre scolastiquement à ces questions : *quis? quid? cui?, etc.*, et à faire comprendre que le présent n'a pas

1. T. XII, p. 306.
2. T. VIII, p. 10.
3. *Id.*, p. 38.

seulement une valeur en soi, mais qu'il emprunte une grande part de son prix à celui qui l'offre. Pour le faire mieux comprendre, ne peut-on pas rappeler, familièrement et en souriant, je le veux, mais utilement et à propos, le vers de Virgile qui dit qu'il faut craindre les Grecs, même quand ils font des présents, que leurs présents peuvent être des embûches, qu'agissant en apparence comme des amis, ils peuvent être en effet des ennemis? Et c'est ce qu'il fait[1].

Qui a plus vivement senti qu'Horace, et mieux exprimé que lui, cette vérité : que nous sommes tous égaux devant la loi impitoyable de la mort? « Mors aequo pulsat [pede] pauperum tabernas ». L'orateur citera donc ce vers à propos de la veuve de Naïm, pleurant la mort de son fils unique[2].

C'est sous la forme la plus brève, une satire très forte de l'hypocrisie des mœurs, que ce vers de Juvénal : « Qui Curios simulant et bacchanalia vivunt ». Saint François de Sales, ayant à dire que l'austérité sert parfois de masque à la corruption, a cru ne pouvoir mieux le dire que par les termes mêmes de Juvénal[3].

C'est un mot profondément humain que celui-ci : « Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem ». Or, saint François de Sales parle de l'humaine misère, et dit que l'enfant, condamné aux pleurs dès sa naissance, ne commence à rire et à reconnaître sa mère qu'après quarante jours; et le vers de Virgile lui revient tout naturellement à l'esprit. Il manquerait, ce semble, quelque chose à son développement, s'il ne le citait pas[4].

Pour démontrer que la pensée de la mort est nécessaire, qu'il faut s'y préparer, qu'il faut tâcher de la voir avant d'être vu par elle, on pourrait sans doute se passer de ce

1. T. VIII, p. 39.
2. *Id.*, p. 311.
3. *Id.*, p. 385.
4. *Id.*, p. 141.

mot des *Églogues* de Virgile, devenu proverbe : « Lupi Moerin videre priores ». Mais il n'est pas inutile. N'y a-t-il pas là, en effet, une vive image, une « similitude » expressive qui est de tous les temps, pour peindre le danger de l'imprévoyance? « Malheur à Moeris qui a été vu du loup, avant de voir le loup » [1].

Dans un sermon pour l'octave des Saints Innocents, de l'idée de la naissance de Jésus à Bethléem, il passe à celle de la naissance de Jésus dans une âme purifiée et redevenue innocente. A cette âme, il conseille de fuir Hérode, c'est-à-dire le démon. « Ecce Haerodes immittit cogitationem turpem... Fuge, fuge... » Et il cite ce vers des Églogues, d'un sentiment si profond et si tendre : « Nescio quis teneros oculus mihi fascinat agnos ». Le charme, l'action fascinatrice du démon lui rappelle cet œil qui fascine les tendres agneaux. Il s'approprie ce vers, il prend pour lui ce : *teneros... mihi... agnos* ; et voilà encore une délicate image pour peindre l'innocence de l'âme, parcille à celle de l'agneau, et le danger que lui fait courir le tentateur, et la tendresse alarmée de l'évêque et du pasteur.

Dans un autre sermon où il décrit de nouveau l'éternelle tentation, il fait parler ainsi le démon : « Nolo malum cogites, sed audi ejus verba; nolo credas, sed audi quam dulciter can*tat* juvenis; nolo attendas ad obscena, sed vide... quam eleganter scribat ». Sous ces flatteuses paroles, se cache un piège. Subitement, l'orateur intervient pour crier : prenez garde. Et il emprunte pour cela le beau vers de Virgile : « Frigidus, o pueri, fugite hinc, latet anguis in herba ». Et c'est non seulement un cri éloquent, mais une image d'une exactitude admirable, où même le mot *pueri* peut être pris au figuré et traduire l'amour de saint François de Sales pour les âmes en péril [2].

---

1. T. VIII, p. 341.
2. *Id.*, p. 84.

Nous avons ainsi rappelé toutes les citations importantes des sermons latins, et nous croyons avoir montré qu'elles peuvent toutes ou presque toutes non seulement s'excuser, mais se justifier. *Leurs vers sont utiles,* disait-il ; lui, en tout cas, les a choisis avec un goût et un sens littéraire presque irréprochables ; il a joint l'exemple au précepte. C'est là une forme de son art que nous ne pouvions pas négliger. Si l'on juge de Pierre de Besse, de Valladier, de Gaspar Séguiran, du P. Coton, même du cardinal du Perron, par le portrait qu'en ont tracé P. Jacquinet et l'abbé Lezat, même en tenant compte d'un goût exagéré de saint François de Sales pour les histoires *profanes* et *naturelles*, prises de l'antiquité, saint François de Sales l'emporte, à cet égard, d'après les sermons latins qui nous restent de lui, sur les plus illustres de ses contemporains.

*
* *

Faisons la part des défauts de ces sermons, le désordre de la composition, la subtilité, le raffinement, la bizarrerie dans les images et les symboles empruntés à la nature ou à la Bible. N'oublions pas non plus que comme saint François de Sales n'écrit en latin que pour lui-même, la langue dont il se sert est souvent négligée, même incorrecte. Il n'en reste pas moins que ces sermons latins ont une assez grande valeur littéraire et artistique. Ils nous donnent une idée de l'action que saint François de Sales exerça par la parole, de son talent d'observateur, de peintre, de poète, de ce qui animait, colorait, échauffait son discours et qu'il eut jusqu'à l'excès, de sa manière familière et pittoresque, dans laquelle la littérature classique aura beaucoup à *ébourgeonner* et à *effeuiller*, pour employer une de ses images [1], mais dont peut-être elle aurait pu retenir plus qu'elle n'a retenu. « La précieuse, l'inépuisable

1. *Traité de l'amour de Dieu*, préface, t. IV, p. 8.

information que la sienne, dit M. Strowski, et que les moralistes y trouveraient à glaner ! Ce serait une merveilleuse anthologie que l'on tirerait de ces sermons. Un choix discret en saurait faire une œuvre unique, aussi vivante que celle de La Bruyère et moins artificielle, aussi pénétrante que celle de La Rochefoucauld, mais moins systématique, un vrai chef-d'œuvre »[1]. Ce jugement s'appliquait, sans distinction, à toute l'œuvre oratoire, alors connue ; restreignons-le aux sermons authentiques, et, dans les sermons authentiques, aux sermons latins ; les sermons latins ne le démentent pas, ils le confirment au contraire pour leur part.

1. *Saint François de Sales*, p. 183.

CHAPITRE SEPTIÈME

L'HUMANISME DE SAINT FRANÇOIS DE SALES ET SES ÉCRITS FRANÇAIS

SOMMAIRE

I. L'humanisme et la correspondance. — II. L'humanisme et les sermons français. Le petit nombre de souvenirs de l'antiquité classique dans les sermons de saint François de Sales, relativement à ceux qui encombrent les sermons des prédicateurs illustres de ce temps. Importance du voyage et du séjour à Paris, de 1602, même au simple point de vue de l'humanisme. — III. L'humanisme et *Les Controverses*. L'humanisme et la *Défense de l'Estendart*. L'humanisme et les deux grands ouvrages de saint François de Sales. Ce qu'il faut penser de sa crédulité. Les comparaisons empruntées à l'antiquité dans l'*Introduction à la vie dévote*, leur nombre, leur qualité ; art et artifice. Les comparaisons empruntées à l'antiquité dans le *Traité de l'amour de Dieu* ; exactitude beaucoup plus grande ; poésie qui en résulte. Un caractère propre au *Traité de l'amour de Dieu* : la grande part des philosophes et moralistes anciens dans la composition de ce traité. — IV. Le souci de la forme dans les ouvrages français, résultat de son éducation d'humaniste. — La propriété des termes, les rapprochements de mots, les antithèses. — Les latinismes dans les trois ouvrages qui marquent trois époques de la langue de saint François de Sales : *Les Controverses*, l'*Introduction*, le *Traité de l'amour de Dieu ;* combien le dernier diffère, à cet égard, des deux autres.

Il nous reste désormais à rechercher quelles traces l'humanisme de saint François de Sales a laissées dans ses écrits français : la correspondance, les sermons, *les Controverses*, la *Défense de l'estendart de la sainte Croix*, l'*Introduction à la vie dévote*, le *Traité de l'amour de Dieu*, ce que ces divers écrits doivent de qualités et de défauts à la culture classique de saint François de Sales et, en particulier, à sa longue pratique de la langue latine.

I.

Dans la correspondance française, telle que nous l'avons, les souvenirs de l'antiquité entrent pour une si petite part, qu'à peine méritent-ils un peu d'attention. Nous trouvons deux souvenirs de Pline dans une lettre au président Frémyot, père de Madame de Chantal[1]. En deux endroits seulement, dans la volumineuse correspondance avec Madame de Chantal, saint François de Sales emprunte à Pline encore des « similitudes » poétiques, deux gracieuses comparaisons du cœur humain avec les *mères-perles*[2] et les « petitz oyselets » nommés alcyons[3]. Ces souvenirs de Pline, ces comparaisons empruntées à Pline, nous les retrouverons dans l'*Introduction à la vie dévote* et dans le *Traité de l'amour de Dieu*. En écrivant à André Frémyot et surtout à Madame de Chantal, saint François de Sales se prépare, sans le savoir, à écrire ses deux grands ouvrages de mysticité. Avec des gens lettrés et quand il s'agit d'affaires profanes, il s'échappe quelquefois à citer des auteurs anciens, mais très rarement. Dans une lettre à l'abbé commendataire de Notre-Dame d'Abondance, il cite avec à-propos un vers de la *Thébaïde* de Stace : « Il nous est arrivé une fascheuse nouvelle de la revolte et reddition de la ville d'Anvers entre les mains du comte Maurice. Elle n'est pas bien confirmée; neanmoins « Pessimus in dubiis augur timor[4] ». Dans une autre lettre, à Claude de Quoex, son compatriote et l'un de ses principaux correspondants, à propos d'un différend avec son grand ami, Antoine Favre, qu'il voudrait faire cesser, il cite habilement un mot de l'*Andrienne* de Térence : « A nostre

1. T. XII, pp. 329 et 331.
2. T. XIII, p. 209.
3. *Id.*, p. 127.
4. *Id.*, p. 49.

veüe, vous vous dires tout bellement vos raysons l'un a l'autre, et je vous donneray l'absolution a tous deux. Il ni a point de si parfaitte amitié qui ne se trouble quelquefois par quelque petit nuage lesquelz estans passés, *amoris redintegratio sunt*[1] ». C'est là tout ce que nous avons pu trouver de réminiscences de l'antiquité classique dans plus de cinq cents lettres, écrites depuis la période de jeunesse que nous avons particulièrement étudiée. Préoccupé de son objet propre, saint François de Sales ne s'en laisse pas détourner par ses goûts d'humaniste ; le souci de plaire cède au souci d'être utile.

Venons-en à l'œuvre de saint François de Sales qui s'adresse au public. Ce public, il le partage lui-même ainsi dans un curieux passage des *Controverses*, « selon l'ancienne division françoise », dit-il : « Il y a quatre sortes de personnes, les ecclesiastiques, les nobles, ceux de roubbe longue et le populas ou 3e estat : les trois premiers entendent le Latin ou le doivent entendre... Reste le 3e estat, duquel encores une partie l'entend ; le reste, pour vray, si on ne parle le propre barragouin de leur contrëe, a grand peine pourroit il entendre le simple recit des Escritures[2]. » C'est pour plaire à ce public du clergé, de la noblesse, de la robe, et de la partie cultivée et lettrée du tiers état, qu'il ornera ses discours et ses ouvrages français de souvenirs ou de citations de littérature ancienne ; et comme il se bornera le plus souvent à prendre à l'antiquité des images et des comparaisons, en donnant satisfaction au goût difficile des plus lettrés, il aura aussi l'avantage de se faire comprendre agréablement des plus ignorants, même de cette portion du *populas* qui n'entend bien que son propre baragouin.

---

1. T. XII, p. 113.
2. T. I, p. 184.

II

En étudiant ses sermons latins, nous avons remarqué une certaine discrétion dans l'emploi des souvenirs de l'antiquité classique. Cette discrétion, il semble l'avoir eue dès sa jeunesse. Dans soixante-trois pièces que nous avons conservées, du début de sa prédication à la fin de l'année 1602, nous n'avons relevé que trente-deux citations ou allusions anciennes. De ce nombre, une dizaine seulement appartient aux sermons qui précèdent le premier voyage de saint François de Sales à Paris, en 1602. Le reste se répartit entre les neuf sermons que nous avons conservés de cette année 1602. C'est à partir de 1602 seulement que l'on commence à rencontrer souvent dans les sermons des histoires ou des souvenirs de Pline. Il n'y en a pas moins de cinq dans les plans de deux sermons sur saint Jean-Baptiste, du 23 et du 24 juin 1602. Cette année 1602, si importante dans la vie de saint François de Sales, qui compléta sa « formation intellectuelle et religieuse », qui lui fit « trouver sa voie [1] », comme directeur d'âmes, qui fit de lui un écrivain français, fut peut-être aussi pour quelque chose dans cette habitude d'emprunter aux littératures anciennes des arguments ou de simples ornements, qu'il portera désormais dans ses discours et dans ses ouvrages. Il semble, en tout cas, d'après les chiffres significatifs que nous venons de citer, que s'étant trouvé alors pour la première fois en contact avec un auditoire particulièrement épris de littérature ancienne, il se soit un peu assujetti à la mode et qu'il ait dès lors pris un goût nouveau et contracté une habitude nouvelle.

En un temps où le pédantisme et la vanité littéraire régnaient dans le sermon, saint François de Sales sermonnaire ne fut pas exempt de ce mauvais goût. Dans un

1. F. Strowski, livre I, chap. VII.

sermon du 3 avril 1594, pour prouver que la chair, en lutte contre l'esprit, a des intelligences dans notre volonté, il dit : « Comme dans un cheval troyen, elle y fourre le mal et met sedition en nostre pauvre ame [1]. » Le *cheval troyen* est de trop à notre goût. — Qui s'attendrait à voir comparer la vérité chrétienne pour laquelle sont morts tant de « gens d'honneur » et de « martyrs très saints, » avec « cette fameuse Helene, pour la beauté de laquelle moururent tant de grecz et de troyens? » C'est ce que nous lisons dans un sermon de juillet 1597 [2]; il est vrai que saint François de Sales partage avec saint Augustin la responsabilité de cette faute littéraire. — Dans un sermon sur saint Pierre, du 29 juin 1593, nous trouvons la plus étrange comparaison de Jésus, regardant saint Pierre, crucifié la tête en bas, avec Narcisse contemplant, dans une fontaine, son image renversée : « Et si Narcisse qui n'ayma jamais aucune personne, fut si espris voyant sa propre ressemblance, combien plus Nostre Seigneur qui ne fit jamais qu'aymer [3] ». — Dans un sermon du 19 juin 1594, où il montre le pécheur placé « entre la damnation et la salvation », il cite un vers du sixième livre de l'*Énéide* dans lequel la Sybille montre à Énée une bifurcation de la route des enfers, vers le Tartare et vers les Champs Élysées. Et l'on peut trouver que le vers est assez justement appliqué; mais il faut avouer qu'il y a là trop de bel esprit et un peu de vanité [4]. — Dans son premier sermon, du 6 juin 1593, il cite, à propos du Saint-Esprit, saint Thomas, Jérémie, le livre de la Sagesse, et, sans transition, quelques vers de Virgile, empruntés à la troisième églogue et au sixième livre de l'*Énéide*, sur la doctrine philosophique de l'âme universelle [5]. Et ce mélange du sacré et

1. T. VII, p. 161.
2. *Id.*, p. 321.
3. *Id.*, p. 44.
4. *Id.*, p. 192.
5. *Id.*, p. 6.

du profane est conforme aux pires traditions. — A ces citations d'auteurs anciens, ajoutons quelques comparaisons, trois ou quatre, empruntées aux *histoires naturelles* de Pline et d'Aristote [1]. En cherchant bien dans les sermons français, c'est-à-dire dans les neuf premières années de sa prédication, c'est tout ce que nous avons pu remarquer de plus semblable au pédantisme dont nous parlions. Avouons que c'est très peu et qu'il y a là un vrai progrès. Nous ne parlons pas de l'oraison funèbre du duc de Mercœur, prononcée le 27 avril 1602. Quoi qu'en dise l'abbé Lezat, il y a là quelques « profanes bagatelles » [2], des citations des *Tristes* d'Ovide, des citations de l'*Énéide*, un étrange souvenir du *voile de Timanthe*. Mais nous ne songeons pas à les reprocher à l'auteur ; c'est là de l'éloquence d'apparat ; ces ornements étaient comme de l'essence de ce genre un peu profane, et les auditeurs de saint François de Sales, l'élite de la ville et de la cour, ne regrettèrent sans doute qu'une seule chose, à savoir qu'il y en eût trop peu.

M. de Boisy, se plaignant que son fils, alors prévôt, prêchât trop souvent, lui disait : « De mon temps, il n'en était pas ainsi. Les prédications étaient bien plus rares ; mais aussi quelles prédications !... On alléguait plus de latin et de grec en une que tu ne fais en dix [3] ». M. de Boisy disait vrai, et, croyant blâmer son fils, il le louait.

III

Le premier en date des ouvrages de saint François de Sales, *Les Controverses*, n'est qu'un recueil posthume des feuilles volantes par lesquelles, au début de la mission

1. T. VII, pp. 51, 447, 451.
2. *Ouvr. cité*, p. 229.
3. CAMUS, *L'Esprit de saint François de Sales*, 3e partie, section 9.

du Chablais, au cours des deux années 1595 et 1596, il tâchait de remplacer les prédications que les huguenots se faisaient une loi de ne pas venir entendre. Ce premier écrit est, avec le *Traité de l'amour de Dieu,* le dernier en date de ses ouvrages, celui dont le style est le plus soigné. Mais rien n'y est pour l'ornement; tout y est utile ; tout y est action. François de Sales est tout entier à son désir, à sa passion de convaincre. Tout autre souci cède à celui-là. Il cite Joinville et Philippe de Commines[1]; il critique « la rimaillerie de Marot », auteur des Psaumes[2]; il cite quatre quatre fois et même très longuement « le sieur des Montaignes » ou « de Montaigne »[3]; il cite Ausone et se sert de deux vers de lui pour expliquer la définition du mot pape[4]. C'est tout ce qu'il y a de profane dans ce livre de théologie. Et cet élément profane contribue utilement, pour sa part, à l'argumentation théologique. François de Sales ne s'amuse pas à faire des citations de littérature ancienne. Son public de Thonon, sensible pourtant comme une petite ville de province au charme du beau style[5], n'a cure de l'antiquité. Lui-même n'a pas le temps de s'y attarder. Du reste, nous venons de le voir, il ne semble guère s'être préoccupé d'orner ses sermons de littérature antique avant son fameux voyage à Paris en 1602. Or, il en est des *Controverses* comme des sermons. Les *Controverses* sont-elles d'ailleurs autre chose que des sermons écrits, plus courts, plus vifs, plus soigneusement rédigés, de manière à compenser le « lustre » que « l'action, la voix, la contenance » « baillent » « à la parole » ?[6]

La *Défense de l'Estendart de la sainte croix,* qui fut

1. T. I, p. 181.
2. *Id.*, p. 185.
3. *Id.*, pp. 180, 182, 186, 328.
4. *Id.*, p. 301.
5. F. Strowski, pp. 98 et 99.
6. T. I, p. 4.

composée à la fin de la mission du Chablais et parut au printemps de 1600, est un ouvrage de bien moindre valeur littéraire; mais il a ce trait de commun avec *Les Controverses,* qu'on n'y trouve presque aucun souvenir de l'antiquité. Pline y est nommé une fois[1]; mais c'est pour une comparaison nécessaire. Virgile y est cité une fois, mais c'est parce que le sujet le demandait, et cette citation est, à elle seule, un argument. Pour expliquer que c'est une « solemnelle observation » de prier par l'élévation des mains, que c'est « une cérémonie toute naturelle », employée par toute les nations, il allègue l'autorité d'un ancien qu'il aime entre tous, Virgile, et il va chercher dans le premier et le troisième livre de l'*Énéide* deux vers qui peignent ce geste de la prière par *les mains tendues*[2].

De la *Défense de l'Estendart de la sainte croix* à l'*Introduction à la vie dévote*, dont la préface est datée du 8 août 1608, huit années s'écoulent. Ce sont huit années très importantes dans la vie de saint François de Sales, puisque c'est vraiment alors qu'il est devenu directeur d'âmes et qu'il a appris pratiquement la *dévotion* et l'*amour de Dieu* dont il va désormais tracer les règles. Or, durant cette période, surtout à dater du voyage de 1602 à Paris, nous l'avons vu employer très volontiers, dans ses sermons, rédigés tous dès lors en latin, des *histoires profanes* et des *histoires naturelles,* prises des auteurs anciens et, en particulier, de Pline. Nous nous étonnerons donc moins d'en rencontrer, en très grand nombre, dans l'*Introduction à la vie dévote* et dans le *Traité de l'amour de Dieu.* C'est dans la lettre à André Frémyot sur la prédication, datée du 5 octobre 1604, que nous trouvons ce mot sur les « similitudes » : « Elles ont une efficace incroyable a bien esclairer l'entendement et a esmouvoir la volonté... Celles qui sont tirees des histoires naturelles,

1. T. II, p. 179.
2. *Id.*, pp. 226 et 227

si l'histoire est belle et l'application belle, c'est un double lustre[1] ». Ajoutons, car c'est bien la pensée de saint François de Sales, que le *lustre* est triple, pour lui et pour le public qui le lit, quand ces *histoires* viennent de l'antiquité.

On a reproché à saint François de Sales d'avoir manqué de critique dans l'emploi de ces comparaisons[2], d'avoir été naïf et crédule, d'avoir cru, sur la foi d'Aristote ou de Pline, à une nature extraordinaire et fantastique, et c'est ici, peut-être, qu'il convient surtout de faire mention de ce reproche. On peut répondre, avec Dom Mackey, que c'est là une condescendance au goût de son temps, qu'il cite les opinions communément reçues de son temps et ne les discute pas[3]. On peut aller plus loin et dire qu'il n'est pas dupe de ce merveilleux qu'il emprunte à la science d'Aristote ou de Pline. Cela paraît moins dans l'*Introduction à la vie dévote,* parce qu'il s'y est interdit les citations, dont *les doctes,* dit-il, *n'ont pas besoin* et dont *les autres ne se soucient pas*[4]. Il y en a bien cependant quelques-unes. Il nomme Aristote. Il nomme Pline. Il écrit : « Les champignons, selon Pline, estans spongieux et poreux attirent aysement toute l'infection qui leur est autour[5] ». Il écrit : « on dit que la tygresse.... » et il commence une comparaison. Mais, sauf un ou deux cas, en commençant ces comparaisons, il ne dit pas de qui il les tient, et cela lui donne l'air de les admettre sans discussion, sans même douter un peu de leur vérité. Dans le *Traité de l'amour de Dieu,* qui est un ouvrage plus savant, où il veut « rendre la *louange* » qu'ils méritent aux auteurs qui lui ont fourni les « grandes pieces dignes de quelque remarque[6] »,

1. T. XII, p. 313.
2. Cf. t. IV, p. LXXIX.
3. T. I, p. LXIII et t. IV, p. LXXIX.
4. T. III, p. 2.
5. *Id.*, p. 250.
6. T. IV, p. 10.

il est visible, çà et là, qu'il doute, qu'il laisse à Pline la responsabilité de ce qu'il avance d'après lui. Il écrit : « Imaginés-vous, Theotime, ceux qui tiennent en leurs bouches l'herbe scitique ; car, à ce qu'on dit, ilz n'ont jamais ni faim ni soif[1] ». Ou encore : « S'il est vray que le cameleon vive de l'air...[2] ». Il a exprimé son doute pour bon nombre de ces comparaisons ; là où il ne l'a pas exprimé, on peut croire cependant qu'il l'a éprouvé. Préoccupé avant tout de « l'attention au service des ames[3] », il n'a vu dans toutes ces *histoires naturelles*, souvent si extraordinaires, que l'utilité qu'on pouvait en tirer, sans se soucier de leur vérité, sans croire, la plupart du temps, à leur vérité.

Dans l'*Introduction à la vie dévote*, nous trouvons une trentaine d'*histoires* ou de *similitudes*, empruntées à Aulu-Gelle, à Aristote, mais surtout à Pline.

Il semble bien, à première vue, que François de Sales ait employé ces *histoires* comme un agrément et un attrait, pour faire lire par les gens du monde un ouvrage où il met la dévotion à la portée des gens du monde. Il en est un peu de cet attrait comme de la brièveté des chapitres, dont il se sert, consciemment et volontairement, comme d'un moyen ; « ceux qui sçavent que la fin d'un chapitre n'est guere esloignee du commencement, ilz entreprennent volontier de le lire...[4] ». Dans la préface de l'*Introduction à la vie dévote*, il n'y a pas moins de cinq souvenirs de Pline et un souvenir d'Aristote, et ce n'est sans doute pas par hasard. On peut, on doit même y voir une habileté d'auteur, et François de Sales commence vraiment à être auteur avec l'*Introduction à la vie dévote*. Ce n'est pas non plus par hasard peut-être que la première et la der-

1. T. IV, p. 266.
2. *Id.*, p. 266.
3. *Id.*, p. 13.
4. *Id.*, p. 12.

nière de ces comparaisons de la préface sont très longuement développées, celle de *la bouquetière Glycera* et celle de *la belle Campaspé*. C'est dans la partie de l'ouvrage la plus humaine, celle qui s'adresse au plus grand nombre de lecteurs, la troisième, « contenant plusieurs advis contenant l'exercice des vertus », que se trouvent presque tous les souvenirs anciens, dix-huit sur un peu plus de trente que contient l'*Introduction*. François de Sales n'a-t-il pas voulu attirer d'abord ses lecteurs à cette partie, et, par elle, faire agréer les quatre autres, plus spéciales, plus austères, se rapportant plus directement et plus étroitement à la vie dévote et mystique ? Après la première édition de « ce pauvre petit livre [1] », il promettait, dans une lettre, s'il *retournait sous la presse*, « de l'ageancer et accroistre de certaines pieces » qui devaient le rendre « plus utile au publiq [2] ». Dans une autre lettre, il déclare avoir ajouté à la première édition « beaucoup de petites chosettes [3] ». En particulier, il a séparé de la deuxième partie tout ce qui touche aux vertus, pour en faire une troisième partie ; et à cette troisième partie, il a ajouté une quinzaine de chapitres [4]. Or, ces chapitres nouveaux contiennent, à eux seuls, plus du tiers des souvenirs anciens disséminés par tout le livre. Sauf exception, il n'y en a qu'un seul par chapitre, et presque tous sont mis en bonne place comme pour illustrer le chapitre tout entier. Il y a un chapitre de cette troisième partie où il n'a ajouté que quelques lignes, mais c'est pour comparer, d'après Pline, sainte Élisabeth de Hongrie, dont la dévotion croissait « emmi les pompes et vanités », aux rochers du « lac de Riette [5] », qui « croissent estant battus des

1. T. XIV, p. 125.

2. *Ibid.*

3. *Id.*, p. 186.

4. Troisième partie : chapitres I, II, IV, V, VI, VII, XVIII, XXI, XXII, XXIII, XXVIII, XXIX, XXXVIII, XL, XLI, plus quelques lignes du chapitre XXXIV.

5. Reate.

vagues[1] ». Perfectionner et compléter son œuvre était donc en partie, pour François de Sales, continuer de l'orner de souvenirs anciens en plus grande abondance.

Un trait commun à tous ces souvenirs anciens, à toutes ces *similitudes* venues d'Aulu-Gelle, d'Aristote, de Pline, c'est la rareté, l'extraordinaire, même le merveilleux, c'est-à-dire ce qui est propre à frapper vivement l'attention du lecteur.

Quelques-unes d'entre elles sont remarquables d'exactitude et très propres *à bien éclairer l'entendement*, comme il le souhaitait tout à l'heure. Il compare l'âme « vigoureuse et constante » qui « vit au monde », sans recevoir « aucune humeur mondaine », aux mères-perles qui vivent « emmi la mer, sans prendre aucune goutte d'eau marine », et aux « fontaines d'eau bien douce » qui sont « au milieu de la mer, vers les isles Chelidoines », et aux « piraustes » qui « volent dedans les flammes sans brusler leurs ailes[2] ». Il compare la dévotion qui n'empêche aucun devoir du monde, qui ne « gaste nulle sorte de vocation ni d'affaires », à l'abeille qui tire son miel des fleurs « sans les intéresser », qui les laisse « entières et fraisches », comme elle les a trouvées[3]. Il compare les hommes qui se font de la dévotion une idée en rapport avec leur « passion et fantaisie », à Arelius qui peignait « toutes les faces des images a l'air et ressemblance des femmes qu'il aymoit[4]. » Il compare l'amitié « fondée sur la communication des faux et vicieux biens », au *miel d'Héraclée de Ponte*, vénéneux, « parce qu'il est recueilli sur l'aconit[5]. » Pour prouver que personne ne donne *volontairement* de l'amour, sans en prendre *nécessairement*, il compare le cœur humain à

1. Chap. XXXIV, t. III, p. 253.
2. T. III, p. 6.
3. *Id.*, p. 20.
4. *Id.*, p. 14.
5. *Id.*, p. 195.

« l'herbe aproxis », qui « reçoit et conçoit le feu aussi tost qu'elle le void [1]. » Il compare ceux qui ayant « avalé » *l'orgueil, l'envie, l'ambition, la haine,* « ne voyent rien qu'ilz ne treuvent mauvais et blasmable », à ceux qui, pour avoir bu le suc de « l'herbe ophiusa », « cuident partout voir des serpens et choses effroyables [2]. » On pourrait citer d'autres exemples, la comparaison de la lionne et du léopard (p. 12), de Mithridate (p. 116), des lièvres blancs (p. 122), des boucs touchant les amandiers doux (p. 184), de l'agnus castus (p. 184), des champignons (p. 250), des rochers du *lac de Riette* (p. 253), des éléphants (p. 277), de l'herbe scitique (p. 322), d'Alexandre le Grand et de l'Arabie heureuse (p. 322). C'est plus de la moitié. Ces comparaisons, on l'a vu, on l'a senti, par quelques-unes dont nous avons, à dessein, rappelé le détail, outre un mérite de rareté et de justesse, ont aussi l'agrément poétique. Elles sont comme des épisodes dans un poème didactique. Elles reposent l'attention, en la détournant d'un sujet de spiritualité assez sévère par lui-même vers quelque image riante de la nature, au moins de la nature telle que les anciens l'ont vue ou supposée.

D'autres *similitudes*, une dizaine au moins, ont bien encore le mérite d'être des épisodes distrayants, et même gracieux et poétiques, mais non plus celui de l'exactitude. On sent que François de Sales a voulu les faire entrer, comme de vive force, dans ses chapitres, pour en augmenter l'attrait. Il faisait des recueils d'extraits d'auteurs anciens pour s'en servir dans ses sermons et ses livres, et, d'avance, il en indiquait l'emploi futur [3]. Les *similitudes* dont nous

---

1. T. III, p. 200.

2. *Id.*, p. 234.

3. Le monastère de la Visitation de Westbury on Trym, en Angleterre, possède un manuscrit de ces extraits. Il sera publié parmi les opuscules, dans l'édition en cours. Au sujet de ce manuscrit, je crois devoir citer ces quelques lignes d'une lettre, écrite d'Annecy par Dom Mackey, le 23 mai 1905 : « ... Les Sœurs [de la Visitation] ont dû se faire une règle inva-

parlons nous rappellent surtout cette manière de travailler. Ce n'est pas la mémoire seule qui lui fournissait à point nommé la comparaison dont il avait besoin. Ayant à traiter tel sujet dans un chapitre de son *Introduction,* il cherchait dans son recueil un trait qui pût entrer dans ce chapitre et se rapporter à son sujet. Assez souvent l'artifice est visible ; la comparaison est, manifestement, un morceau rapporté ; peut-être même a-t-elle été introduite après coup, le chapitre étant terminé.

Nous n'avons pas le courage de blâmer le gracieux tableau de *la bouquetière Glycera* qui ouvre l'*Introduction à la vie dévote* et invite à lire le livre tout entier ; pourtant la comparaison est-elle exacte d'un bout à l'autre? N'y a-t-il pas là excès de développement, pour aboutir à cette idée assez banale que les « enseignements de dévotion » varient, mais que la dévotion reste la même [1] ? Il en est ainsi de l'épisode, gracieux aussi, de l'*unique Apelles* et de *Campaspé,* qui termine la préface. L'auteur se laisse entraîner un peu hors de son sujet par le plaisir qu'il y prend, et par l'envie qu'il a de plaire à son lecteur. La fin de la comparaison est de trop : « tellement... qu'Alexandre l'ayant reconneu et en ayant pitié la lui donna en mariage, se privant pour l'amour de luy de la plus chere amie qu'il eust au monde : *En quoy,* dit Pline, il monstra la grandeur de son cœur, autant qu'il eust fait pour une bien grande victoire ». De là cette application forcée à la dévotion dont l'auteur est épris : « Or, si jamais sa divine Majesté m'en void vivement espris, elle me la donnera en mariage éternel [2] ». On voit trop qu'il a cherché, au détriment du naturel et de la simplicité, à compléter la comparaison. — L'humilité doit tenir les vertus cachées,

---

riable de ne pas communiquer, ni à distance ni sur place, leurs pièces inédites, crainte de diminuer la valeur de leurs propres publications ».

1. T. III, p. 5.

2. *Id.*, p. 11.

excepté quand il faut les révéler pour rendre service au prochain. « En quoy elle ressemble a cet arbre des isles de Tylos lequel de nuit resserre et tient closes ses belles fleurs incarnates et ne les ouvre qu'au soleil levant [1] ». L'arbre, c'est l'humilité; les fleurs, closes *de nuit*, ce sont les vertus; le soleil, c'est la charité. Et pourtant les vertus n'appartiennent pas à l'humilité comme les fleurs appartiennent à l'arbre, et l'humilité est une vertu, au même titre que les autres, et la charité, vertu du dedans comme l'humilité et les autres vertus, n'a rien de commun avec le soleil dont l'action s'exerce du dehors. — « La cresserelle, criant et regardant les oyseaux de proye, les espouvante par une proprieté et vertu secrette : c'est pourquoy les colombes l'ayment sur tous les autres oyseaux et vivent en assurance aupres d'icelle; ainsy l'humilité repousse Sathan, et conserve en nous les graces et dons du Saint Esprit... » [2]. Mais l'humilité, par cela même qu'elle est l'humilité, ne crie pas de manière à effrayer l'ennemi, et, de plus, elle n'est pas étrangère aux « graces et dons », comme la cresserelle est étrangère aux colombes; elle est de même espèce. — On pourrait citer bien d'autres comparaisons aussi défectueuses, c'est-à-dire aussi artificielles : la tigresse (p. 10), les alcyons (p. 184), le peintre Parrhasius (p. 188), les chèvres (p. 209), la morsure du serpent (p. 210), la salamandre (p. 215), les perdrix de Paphlagonie (p. 258), etc. Ici, le désir de plaire l'emporte de beaucoup sur le désir d'être utile. Ces comparaisons, aussi éloignées que les autres de la nature telle que nous la connaissons, sont vraiment trop étrangères au sujet auquel on les applique du dehors, malgré elles.

Dans le *Traité de l'amour de Dieu*, ouvrage beaucoup plus considérable, nous retrouvons un grand nombre de comparaisons du même genre que celles de l'*Introduction*

1. T. III, p. 149.
2. *Id.*, p. 139.

à la vie dévote, et quelques-unes de celles de l'*Introduction*, appliquées à d'autres objets. Pline y est cité ou nommé plus de trente fois.

C'est la même nature extraordinaire, c'est la même naïveté apparente, il faut en prendre son parti. Mais, si on fait abstraction, ici encore, de la vérité de ces *histoires,* il y a progrès de l'*Introduction à la vie dévote* au *Traité de l'amour de Dieu* pour l'exactitude des comparaisons qui en sont tirées. François de Sales les fait entrer avec beaucoup moins d'artifice dans sa composition. Il s'en faut de très peu qu'elles ne soient toutes parfaitement appropriées ou adaptées à l'idée abstraite que l'auteur veut exprimer vivement et comme peindre à l'imagination. Qu'il nous soit permis d'en rappeler les principales, au risque d'ennuyer un peu par une sèche énumération. Les *rubis d'Ethiopie* ont « un feu fort blafastre » naturellement, mais ils éclatent dans le vinaigre, comme l'amour de Dieu détrempé dans *l'aigreur* de la pénitence[1]. L'*herbe dodecatheos* est une panacée qui contient, comme Dieu, en une perfection toutes les perfections[2]. Une branche de l'*agnus castus* « empesche de lassitude » le voyageur qui la porte comme fait la croix pour le chrétien[3]. L'*épine aspalatus,* touchée par l'arc-en-ciel, devient plus odorante que les lis; ainsi nos misères touchées par la rédemption[4]. L'*herbe aproxis* s'enflamme à l'aspect du feu, comme l'âme à l'aspect de Dieu[5]. Etc. — Les *apodes,* une fois à terre, ne peuvent reprendre leur vol sans le secours du vent, comme l'âme ne peut prendre le sien sans le secours de la grâce[6]. Les caméléons vivent dans l'air et de l'air, comme ceux

1. T. IV, p. 155.
2. *Id.*, p. 89.
3. T. V, p. 73.
4. T. IV, p. 104.
5. *Id.* p. 264.
6. *Id.* p. 115.

qui sont plongés en Dieu[1]. Les *mères-perles* s'ouvrent du côté du ciel pour recevoir les gouttes de rosée, comme les âmes pour recevoir les gouttes de la grâce[2]. « Le petit admirable poisson que l'on nomme echineis, remore, ou arreste nef », a le pouvoir d'arrêter le navire cinglant en haute mer à pleines voiles, comme notre « franc arbitre », si faible, a le pouvoir de s'opposer à la volonté toute-puissante de Dieu[3]. La *lanterne de mer*, « au plus fort des tempestes », tient sa langue « hors des ondes », « laquelle est si fort luisante, rayonnante et claire, qu'elle sert de phare et flambeau aux nochers », comme Jésus-Christ, dans sa Passion, tenait « la pointe de l'esprit » « toute claire et resplendissante de gloire et felicité », au-dessus de l'océan de douleurs et d'humiliations où il était plongé[4]. Les « chères avettes », « mouches si vertueuses », étant mortes, le soleil ressuscite leurs corps noyés; un rayon du soleil de la grâce ressuscite les bonnes œuvres mortes[5]. Les rossignols qui passent quinze jours et quinze nuits sans cesser de chanter, et les cigales qui ont la poitrine « pleine de tuyaux », comme si elles étaient « des orgues naturelles », sont l'image des âmes consumées de l'amour de Dieu[6]. Etc.

On a pu juger un peu, par cette simple énumération, de l'exactitude de ces comparaisons. On a pu voir, on a pu sentir aussi qu'il y a là beaucoup de poésie, beaucoup d'agrément littéraire, surtout pour des lecteurs épris de l'antiquité comme les contemporains de saint François de Sales, qui ne souciaient guère de savoir si toute cette poésie avait un fond de vérité scientifique.

---

1. T. v, p. 266.
2. T. iv, p. 235.
3. *Id.* p. 234.
4. T. v, p. 124.
5. *Id.*, p. 281.
6. T. iv, p. 284.

Un autre caractère de ces *similitudes*, c'est qu'elles sont plus développées que celles de l'*Introduction à la vie dévote*, quelques-unes jusqu'à devenir de vraies allégories, qu'elles sont moins impersonnelles, que l'auteur y met plus de son imagination et de son cœur.

« L'herbe aproxis reçoit et conçoit le feu aussi tost qu'elle le void : nos cœurs en sont de mesme [1]... » Voilà une comparaison de l'*Introduction de la vie dévote*; il est vrai que c'est une des plus courtes. Il l'a reprise dans le *Traité de l'amour de Dieu*, en l'appliquant non plus à l'amour profane, mais à « la sacrée complaisance » qui « donne notre cœur à Dieu » ; et voyez comme le ton est différent : « Quand donques par cette attraction elle s'est unie au feu, si elle sçavoit parler, ne pourroit elle pas dire : mon bien aymé feu est mien, puisque je l'ay attiré a moy, et que je jouis de ces flammes ; mais moy je suis aussi a luy, car si je l'avois tiré a moy, il me reduit en luy comme plus fort et plus noble : il est mon feu et je suis son herbe, je l'attire et il me brusle. Ainsy nostre cœur s'estant mis en la presence de la divine bonté et ayant attiré les perfections d'icelle par la complaysance qu'elle y prend, peut dire en verité : la bonté de Dieu est toute mienne, puisque je jouis de ses excellences, et moy je suis tout sien, puisque ses contentemens me possedent [2] ».

Une de ces comparaisons, celle de la *vierge de l'île de Sestos* [3], en nous offrant un très bel exemple des *allégories* dont nous parlions, nous donne occasion d'étudier la manière dont saint François de Sales développe, agrandit et embellit un sujet que lui fournit l'antiquité. Cette histoire de Pline tient en trois lignes dans l'original [4].

---

1. T. III, p. 200.
2. T. IV, p. 261.
3. T. V, p. 34. — Voir aussi dans les sermons, t. VIII, p. 102, cette mention : *Virgo insulae Sestos*.
4. Livre X, 5 (6) ; éd. L. Jan (Teubner).

Pline raconte aussi brièvement et aussi sèchement que possible qu'un aigle, élevé par une jeune fille de Sestos, lui témoignait sa reconnaissance en allant chasser pour elle, et que, cette fille étant morte, « l'aigle se jeta sur son bûcher et se fit brûler avec elle ». L'auteur du *Traité de l'amour de Dieu* commence à nous intéresser à l'éducation de cette petite « aigle », qui apprend « petit à petit » à voler, à « chasser aux oyseaux », puis à se « ruer sur les bestes sauvages », « sans jamais manquer d'apporter tousjours fidelement sa proye a sa chere maistresse, comme en reconnoissance de la nourriture qu'elle avoit receue d'icelle ». C'est une habile préparation, pour que la suite du récit nous émeuve davantage : « Or advint-il que cette jeune damoyselle mourut un jour, tandis que la pauvre aigle estoit au pourchas, et son cors, selon la coustume de ce tems et de ce païs-là, fut mis sur un buscher en public pour estre bruslé. Mais ainsy que la flamme du feu commençoit à la saisir, l'aigle survint a grans traitz d'aysles, et voyant cet inopiné et triste spectacle, outree de douleur elle lascha ses serres, et abandonnant sa proye se vint jetter sur sa pauvre chere maistresse, et la couvrant de ses aysles comme pour la defendre du feu ou pour l'embrasser de pitié, elle demeura ferme et immobile, mourant et bruslant courageusement avec elle...». Après quoi, il fait longuement l'application de ce dévouement au dévouement sacré des âmes aimantes, et il invite Théotime à imiter « ceux qui vivant ne vivent plus a eux mesmes, ains a Celuy qui est mort pour eux [1]». Saint François de Sales a revu toute cette histoire, tout ce drame, en imagination ; il en a senti vivement tout le détail ; il a eu pitié de cette *pauvre* jeune fille ; il a admiré *cette pauvre aigle* ; il a trouvé pour représenter tout cela des expressions simples, mais pittoresques et émues, et

1. T. v, pp. 34 et 35.

de quelques lignes froides et sèches de Pline, il a composé un tableau gracieux et pathétique.

Les *similitudes* anciennes, dans l'*Introduction à la vie dévote*, et surtout dans le *Traité de l'amour de Dieu*, sont une forme de l'art de saint François de Sales écrivain, qui valait la peine d'être remarquée ; c'est ce que nous avons tâché de démontrer. Elle est commune aux deux ouvrages ; nous avons maintenant à signaler un caractère propre au *Traité de l'amour de Dieu*.

Ce livre étant un traité savant de mystique chrétienne, saint François de Sales n'éprouve plus le même scrupule qu'en composant l'*Introduction à la vie dévote*, à *l'enrichir* de citations [1], et même de citations païennes. « Je ne dis rien que je n'aye appris des autres », écrit-il dans la préface [2]. Or, il a beaucoup appris des anciens ; le *Traité de l'amour de Dieu* est celui de tous ses écrits qui le montre le mieux. Il emprunte, quand l'occasion s'en présente, à Cicéron, à Sénèque, à Aulu-Gelle, à Plutarque, à Épictète, à Platon, surtout à Aristote. Il mêle abondamment, plus abondamment que dans ses sermons, le profane au sacré, mais sans que ce mélange choque ici notre goût.

Parfois, les faits, les idées qu'il emprunte ainsi ne sont que de simples ornements, qui ont du prix à ses yeux, surtout parce qu'ils sont antiques. Dans un chapitre sur « l'amoureuse condoléance », pour prouver que, « pour petite que soit l'amitié, si les maux qu'on void endurer sont extremes, ilz nous font une grande pitié », il apporte un exemple de Plutarque : « on void pour cela Cesar pleurer Pompee [3] » ; et, immédiatement après, il en apporte d'autres, tirés de l'Écriture, et il cite *les filles de Jérusalem*, et *les amis de Job*, et Jacob pleurant *son cher*

1. T. III, p. 2.
2. T. IV, p. 10.
3. *Id.*, p. 269.

enfant [1]. Ailleurs, il commente par un mot de Thémistocle, rapporté par Plutarque, le mot de l'Église: *Felix culpa*: « Certes, Theotime, nous pouvons dire comme cet ancien: nous estions perdus, si nous n'eussions esté perdus [2] ». Ou bien il rappelle, d'après l'Écriture, qu' « on connoist l'homme au visage », et, sans transition, il écrit : « et Aristote, rendant rayson de ce que a l'ordinaire on ne peint sinon la face des grans hommes, *c'est d'autant,* dit-il, *que le visage monstre qui nous sommes* [3] ». On pourrait peut-être, pour si peu, se passer du témoignage d'Aristote; mais n'est-il pas intéressant? Le plus souvent, il emprunte, non seulement de quoi orner ses chapitres, mais de vraies preuves. La charité, « comme premiere de toutes les vertus », « le *régit et tempère toutes* », et la première raison qu'il en donne est prise d'Aristote, qu'il cite sans le nommer: « parce que », dit-il, « le premier en chaque espece des choses sert de regle et mesure a tout le reste [4] ». Dans un chapitre intitulé: « Que la charité doit estre nommee amour », il remarque que *dilection* est beaucoup moins qu'*amour* « entre les Latins », et il invoque l'autorité de Cicéron: « Clodius, dit leur grand orateur, me porte dilection, et pour le dire plus excellemment il m'ayme [5] ». Pour prouver que l'amour « véhément », occupe si fortement l'âme qu' « elle manque a toutes ses autres operations, tant sensitives qu'intellectuelles », il commente longuement, en homme habitué à imaginer lui-même des symboles, ce passage symbolique du *Banquet* de Platon où l'amour est représenté « pauvre, deschiré, nud, deschaux, chetif, sans maison, couchant dehors sur la dure, es portes, toujours indigent [6] ». « *Il est pauvre* parce qu'il fait quitter tout

1. T. IV, p. 269.
2. *Id.*, p. 104.
3. *Id.*, p. 51.
4. *Id.*, p. 39.
5. *Id.*, p. 72.
6. *Id.*, p. 356.

pour la chose aymee ; il est *sans mayson*, parce qu'il fait sortir l'ame de son domicile pour suivre tousjours celuy qui est aimé ; il est *chetif*, pasle, maigre et desfait, parce qu'il fait perdre le sommeil, le boire et le manger... [1] ». Est-ce le hasard ? Est-ce un parti pris de l'auteur ? Nous ne trouvons plus ici de citations de poètes latins, comme nous en avons trouvé, en assez grand nombre, dans les sermons. Ne lui a-t-il pas semblé que c'eût été un ornement trop profane, et que, dans un traité de philosophie et théologie mystique, c'étaient surtout les philosophes et les moralistes qu'il fallait mettre à contribution ?

Ces philosophes et ces moralistes anciens sont pour lui des témoins autorisés de la sagesse des siècles. Il pense que nul n'a mieux exprimé certaines vérités de tous les temps. Sans doute, il voit et sent les limites de leur sagesse et de leurs vertus. Un chapitre est intitulé : « Digression sur l'imperfection des vertus des païens [2]. » Il y fait observer, en étendant à tous les païens ce que Plutarque dit des stoïciens, que ceux qui se disent exempts des passions humaines, ressemblent à ces navires qui portent « des noms fort illustres, qui s'appellent « Victoire », ou « Vaillance », ou « Soleil », et qui n'en sont pas moins sujets « aux vents et aux vagues [3]. » Il s'y moque particulièrement, en termes très vifs, de Sénèque léguant en mourant à ses amis, comme ce qu'il avait de plus précieux, « l'image de sa vie ; » il trouve « les abbois de cet homme », « puans de vanité [4]. » Il critique donc, mais il admire aussi, il admire surtout. Il parle avec un enthousiasme qui n'a rien de factice de *ces grands esprits* [5], de *ces grands philosophes*, Socrate, Platon, Aristote, Hippocrate, Sénèque, Épictète [6],

1. T. IV, p. 356.
2. T. V, p. 268.
3. *Id.*, pp. 268 et 269.
4. *Id.*, p. 273.
5. T. IV, p. 81.
6. *Id.*, p. 80.

« qui conneurent si excellemment tant de belles verités en la nature [1] ». « Certes, toutes les voluptés ne leur estoyent rien en comparayson de leur bien aymee philosophie, et s'en est treuvé tel qui, de sens rassis, s'est arraché les yeux, se privant pour jamais de la jouissance de la belle et agreable lumiere corporelle [2]. » Il nomme avec une admiration particulière « le grand Aristote [3]. » En le comparant aux autres philosophes anciens, il l'appelle, pour le blâmer, il est vrai, sur un point de doctrine, « le plus grand cerveau d'entre eux [4]. » Il nomme Épictète avec une vive sympathie. Il le loue d'avoir si bien parlé de la vertu, d'avoir donné une si haute idée de l'âme humaine: « Et quant au sage Epictete, il decrit si bien la reprehension que nous devons prattiquer envers nous mesmes, qu'on ne sçauroit presque mieux dire [5]. » Il l'appelle « le bonhomme Epictete [6] », « le pauvre bonhomme Epictete, duquel les propos et sentences sont si douces à lire en nostre langue [7] » ; il l'appelle « le plus homme de bien de tout le paganisme [8]. »

Les auteurs païens contribuent aussi, pour leur part, à la savante composition du *Traité de l'amour de Dieu*, et y ajoutent, pour les lecteurs contemporains de saint François de Sales et pour nous aussi, qui pourtant n'avons plus leurs goûts, beaucoup d'agrément et même d'utilité. Jamais l'humanisme de cet écrivain français n'a été, non seulement plus fervent, mais plus sérieux et plus solide que dans le *Traité de l'amour de Dieu*. C'est l'ouvrage qui montre le mieux que tout ce qu'il avait pris à

1. T. IV, p. 196.
2. *Ibid.*
3. *Id.*, p. 81.
4. T. V, p. 271.
5. T. IV, p. 147.
6. *Ibid.*
7. *Id.*, p. 81.
8. *Id.*, p. 36.

l'antiquité, il l'a *converti*, pour employer un mot de Joachim du Bellay, « en sang et en nourriture. » C'est l'ouvrage le plus savamment composé et le mieux écrit de saint François de Sales, et il nous prouve en particulier que l'humanisme de saint François de Sales s'est perfectionné avec son goût.

V

M. Strowski, parlant des *Controverses*, si remarquables déjà par l'élégance et le tour moderne de la langue et du style, et du travail soigneux et minutieux dont témoignent les diverses leçons de bien des phrases du manuscrit, dit que saint François de Sales devait ce souci du style élégant « à son éducation d'humaniste[1] ». Ce même souci d'humaniste, amoureux de la forme, curieux du détail jusqu'au scrupule, nous l'avons remarqué plusieurs fois en comparant diverses leçons d'un texte latin de saint François de Sales ; nous l'avons trouvé pour la première fois dans les lettres à Antoine Favre, contemporaines des *Controverses*. On se ferait la plus fausse idée de saint François de Sales, si on se le représentait comme un écrivain d'inspiration, qui s'abandonne et se néglige. Ni ses ouvrages latins, sauf peut-être les sermons rédigés pour lui seul, ni ses ouvrages français ne donnent de lui cette idée. Son abondance est très précise, sa verve surveillée d'aussi près que possible. Un génie patient et laborieux qui sait le prix d'une phrase bien faite, voilà comment il faut se le représenter, en français comme en latin.

N'est-ce pas à son *éducation d'humaniste*, à ses habitudes d'humaniste, qu'il faut attribuer cette connaissance exacte du sens des mots, cette pureté de langage qui est un de ses grands mérites comme écrivain et comme orateur ?

1. *Ouvr. cité*, p. 125.

Vaugelas dit de l'orateur : « Mais surtout il excelloit en la proprieté des mots, dont il faisoit un choix si exquis que c'estoit ce qui le rendoit ainsy lent et tardif a s'expliquer[1] ». L'Académie l'a mis au nombre de ceux « qui avaient écrit le plus purement notre langue[2] ». Vaugelas, grand admirateur de saint François de Sales et fils de son plus intime ami, a pris Coeffeteau comme modèle pour ses *Remarques sur la langue française.* Il semble bien qu'il eût pu prendre aussi comme modèle l'auteur, non pas des *Controverses*, ni de l'*Introduction à la vie dévote,* mais du *Traité de l'amour de Dieu.* Il semble que la langue du *Traité de l'amour de Dieu* ne date guère plus que même le *Florus* et l'*Histoire romaine* de Coeffeteau[3], et saint François de Sales est un bien plus grand écrivain que Coeffeteau.

Qu'on tente l'expérience sur tel ou tel livre, les deux premiers, par exemple, remplis de la plus fine psychologie. Qu'on étudie telle analyse particulièrement délicate, la différence entre *espérer* et *aspirer* (p. 141), la différence entre la *complaisance* et l'*amour* (pp. 42 et 43), ou la *convenance qui cause l'amour,* laquelle « ne consiste pas tous-jours en la ressemblance, mais en la proportion, rapport ou correspondance de l'amant a la chose aymée (p. 48) »; qu'on suive ces longs développements où les mots s'appellent ou s'opposent de loin à travers de longues périodes clairement ordonnées, artistement travaillées jusque dans le détail le plus minutieux ; et l'on se rendra facilement compte qu'il faut savoir très bien le sens propre des mots, par la connaissance de leur origine surtout latine, pour les assembler et les opposer ainsi, pour les faire ainsi valoir par d'habiles rapprochements. Il use parfois de sa connaissance du latin pour définir avec précision le sens

1. T. I, p. LXXVI.

2. *Id.*, p. LXXVI.

3. Cf. URBAIN, *Nicolas Coeffeteau*, en particulier chap. VII : *La traduction de Florus et l'Histoire romaine*, et chap. VIII: *Langue et style de Coeffeteau.*

d'un mot français : « Si nous aymons simplement l'ami, dit-il, sans le preferer aux autres, l'amitié est simple ; si nous le preferons, alhors cette amitié s'appellera dilection, comme qui diroit amour de election, parce que entre plusieurs choses que nous aymons, nous choisissons celle la pour la preferer [1] ». Ou encore : « Et de fait en nostre langage mesme, les motz de cher, cherement, encherir, representent une certaine estime, un prix, une valeur particuliere [2] ». Il se plaît à ces études de mots, chaque fois qu'il en trouve l'occasion.

Dans la langue des *Controverses* [3], très vive, très alerte, faite presque exclusivement, dans des pages entières, de tours interrogatifs, et dont M. Strowski dit, avec quelque exagération, qu'elle est « plus grammaticale, plus correcte, plus régulière, plus moderne mille fois que celle de l'*Introduction à la vie dévote* ou du *Traité de l'amour de Dieu* [4] », on trouve encore bien des latinismes, qui ne sont pas sans charme, qui contribuent à la naïveté de ce *vieux langage* regretté par Fénelon, mais dont la langue française et même la langue de saint François de Sales se corrigeront peu à peu.

On y trouve les relatifs : *qui*, équivalent de *quod*, et représentant tout un membre de phrase (p. 181, etc.) ; *dont*, équivalent de *unde* pour marquer une conséquence, et qui sera remplacé par *d'où* ; *là où*, qui chez Coeffeteau [5] est déjà remplacé par *au lieu que* (p. 3, etc.).

On y trouve des phrases comme celles-ci, qui semblent calquées sur la construction latine : « Il ni a celuy qui puisse lire ce qu'en escrit Vincent le Lyrinois... (p. 53). » — « J'ay donq mis icy quelques principales raysons de

1. T. IV, p. 71.
2. *Id.*, p. 72.
3. T. I.
4. *Ouvr. cité*, p. 99.
5. Cf. URBAIN, *ouvr. cité*, p. 302.

la foi catholique, qui monstrent clairement que tous ceux sont en faute qui demeurent separés de l'Eglise catholique (p. 4). » Il n'y aurait rien à changer à l'ordre des mots pour traduire en latin : « Il ni a celuy qui puisse... » et : « tous ceux sont en faute qui... »

Il faudrait peu de changement aussi pour remettre en latin ces impersonnels : *il appert* (p. 377), *il succede* (p. 213) et ces tours : « Il appert donques par ces paroles de Saint Pol que la priere..... (p. 377). » — « Il succede que nous remarquions... (p. 213). » Quelquefois le tour de phrase où entre l'impersonnel est encore plus latin : « Et qu'il en soit ainsy, il appert evidemment (p. 115). » Ici, l'inversion, s'ajoutant au reste, ne laisse rien à désirer.

On y trouve des propositions infinitives, qui imitent d'aussi près que possible la proposition infinitive latine : « Le voyla enfin haeretique, excommunié... perir au deluge de sa propr'opinion (p. 53). » — « Si vous dites estre par tout perdue celle que les apostres avoient semee, nous vous respondons... (p. 65). »

L'emploi du pronom relatif à genres distincts, *lequel, laquelle*, est un des grands moyens par lesquels, au XVe et au XVIe siècle, on a modelé la période française sur la période latine [1]. De là des périodes comme celle-ci : « Je sçay, quelques ministres y ont esté, mais ilz sont allés avec appointement humain, lequel quand il leur a failli ilz s'en sont revenus sans faire autre... (p. 119). »

Une construction périodique, plus compliquée et aussi évidemment calquée, avec effort, sur la construction périodique latine, est celle-ci : « Sa conception d'une Vierge hors le cours naturel, ce qu'il n'a point dédaigné de s'y loger pour nous, ce qu'il est né avec penetration de dimension, action qui surmonte et outrepasse la nature d'un cors, m'asseure et de la volonté et du pouvoir...

1. Cf. F. Brunot, *La langue au XVIe siècle*, Histoire de la langue et de la littérature française, t. III, p. 845.

(p. 337). » On ne la trouve plus après les *Controverses*.

Les latinismes abondent dans l'*Introduction à la vie dévote*, ouvrage plus savant, ouvrage où saint François de Sales, quoiqu'il ait dit qu'il ne faisait pas « profession d'estre écrivain [1] », commence vraiment à être écrivain et auteur.

Ces *itérations de synonymes* que M. Rébelliau [2] signale, à juste titre, comme un des caractères de sa langue et de son style, c'est dans l'*Introduction à la vie dévote* [3] qu'on les rencontre surtout; on peut dire qu'ils y foisonnent. Saint François de Sales écrit : « Pensees et cogitations (p. 37) ; repeter et reprendre (p. 85); blasmables et vituperables (p. 144); divertir et dissuader (p. 117); aspres et rigoureuses (p. 17); guide et conduise (p. 22); advis et conseilz (p. 23); corrigé et remedié (p. 24); esmonder et tailler (p. 25); dedie et consacre (p. 33); vacation et profession (p. 85); suade et exhorte (p. 117); reelle et effectuelle (p. 189); mespris et contemnement (p. 231); habileté et industrie (p. 248); imbecillités et infirmités (p. 267), etc. » C'est par centaines que nous pourrions citer des exemples de ces synonymes. La langue latine aime ces répétitions, pour la précision de l'idée et aussi pour la plénitude et l'ampleur de l'expression, pour la symétrie et l'harmonie de la phrase. C'est, en partie, à ces synonymes que Montaigne pensait, quand il reprochait à Cicéron « certaine longue cadence au bout de ses clauses ». Or, il semble bien que cette habitude littéraire de l'auteur de l'*Introduction à la vie dévote* vienne de la langue latine, et qui sait? peut-être de la lecture de Cicéron.

On trouve dans l'*Introduction à la vie dévote* des mots employés au sens latin : « l'unique Apelles (p. 11) » ; « certaines actions exterieures appartenantes à la sainte devotion (p. 14) » ; « on recite devant des filles (p. 243) ».

1. T. IV, p. 14.
2. *Art. cité*, p. 385.
3. T. III.

On y trouve en assez grande abondance des mots de formation artificielle : « delectations (p. 30) ; sapience (p. 24); odorer (p. 36); vitupere (p. 117); suade (p. 117); vituperables (p. 144); magnifier (p. 149); effectuelles (p. 189); contemnement (p. 231); expugner (p. 298), etc.» Ce qui est surtout remarquable, c'est que l'auteur de l'*Introduction* unit assez souvent à un mot du vieux fonds français, un mot d'origine savante et artificielle, de ces mots *écorchés du latin,* dont Ronsard lui-même, en présence de d'Aubigné, recommandait, comme par testament, à ses disciples, de se garder [1]. Il écrit : « pensees et cogitations (p. 37) ; repeter et reprendre (p. 85) ; blasmables et vituperables (p. 144) ; reelle et effectuelle (p. 189); mespris et contemnement (p. 231); je le suade et en exhorte (p. 117), etc. ». Cette habitude, on la rencontre même dans la correspondance de cette époque; il écrit : « cloué et affigé à ces montaignes [2] » ; « marais et paluds [3] » ; c'est d'ailleurs dans des lettres à des gens très doctes que l'on trouve çà et là ces latinismes artificiels. Il semblerait bien qu'en cela l'auteur de l'*Introduction à la vie dévote* eût cédé à une tentation d'auteur, à la tentation de paraître savant.

On trouve, en bon nombre, dans l'*Introduction à la vie dévote*, des constructions absolues pareilles à l'ablatif absolu des Latins : « Ainsy je me prometz que, conduisant ses cheres brebis aux eaux salutaires de la dévotion, il rendra mon ame son espouse (p. 11) ». On y trouve, en très grand nombre, des participes présents employés avec le sens du gérondif, des *gérondifs,* comme on disait alors : « Dieu ne vous a pas mise en ce monde pour aucun besoin qu'il eust de vous, qui luy estes du tout inutile, mais seulement affin d'exercer en vous sa bonté, vous donnant

1. Avertissement des *Tragiques*.
2. T. XIV, p. 125.
3. *Id.*, p. 307.

sa grace et sa gloire (p. 36) ». — « ... Lesquelles il faut dire fichant profondement vostre pensée (p. 72) ».

Mais ce qu'on trouve le plus, ce sont ces constructions latines avec le relatif à genres distincts, *lequel*, *laquelle*, dont nous parlions plus haut. « Les ames lesquelles sorties de l'estat du peché ont encor ces affections et allanguissemens ressemblent à mon advis aux filles qui ont les pasles couleurs, lesquelles ne sont pas malades, mais toutes leurs actions sont malades (p. 31) ». Telle est la forme la plus simple de ces sortes de constructions. En voici une autre plus compliquée : « ... Telles sont certaines sottises, incivilités et inadvertances, lesquelles comme il faut éviter avant qu'elles soyent faittes pour obeir a la civilité et prudence, aussi faut il quand elles sont faittes, acquiescer à l'abjection qui nous en revient (p. 153) ». — Philothee, quelle grace qu'apres avoir ainsy abusé des annees precedentes, Dieu.... ait arresté la course de vostre misere au tems auquel si elle eust continué vous esties eternellement miserable (p. 343) ». Vaugelas parle de périodes « qui suffoquent par leur grandeur excessive ceux qui les prononcent, surtout si elles sont embarrassées et qu'elles n'aient pas de reposoirs [1].» *Lequel*, ainsi employé, est un de ces *reposoirs*.

Les *itérations de synonymes* dont nous avons parlé au début, et surtout cet emploi du relatif *lequel*, sont vraiment, au point de vue de la langue, la marque propre de l'*Introduction à la vie dévote*.

De l'*Introduction à la vie dévote* au *Traité de l'amour de Dieu*, il y a un très grand progrès vers une construction analytique et purement française, celle de Balzac, de Vaugelas et des grands écrivains du XVIIe siècle. On peut faire l'expérience sur les deux livres de fine psychologie que nous donnions plus haut pour exemple. Bien des latinismes que nous avons signalés dans les

1. Cité par C. Urbain, *ouvr. cité*, p. 328.

Controverses et dans l'*Introduction à la vie dévote* ont disparu. On trouve encore ici ces redoublements de synonymes dont nous parlions: « ordonnances et commandemens (p. 26); serfs et esclaves (p. 26); enhardissons et encourageons (p. 30); delectation et complaisance (p. 40); acquiescement et consentement (p. 160); etc. » Mais il y en a beaucoup moins; et surtout il n'y a plus trace de cette affectation qui consistait à unir à un mot du vieux fonds français un mot d'origine savante et artificielle. Le progrès se fait surtout, par la diminution des constructions absolues et des constructions avec le pronom *lequel*, que le français avait calquées sur le latin. A peine pourrait-on citer quatre ou cinq phrases qui rappellent les tours compliqués de l'*Introduction* : « Or..., nous remarquons manifestement deux degrés de perfection, que le grand saint Augustin, et apres luy tous les docteurs, ont appellé deux portions de l'ame, l'inferieure et la superieure : desquelles celle la est dite inferieure, qui discourt... (p. 63) ». — «... Il monstra par apres qu'il avoit la partie superieure, par laquelle adherant inviolablement a la volonté eternelle..., il accepte volontairement la mort... (p. 66) » ; etc.[1] ». Il suffirait d'ôter de ces pages quelques mots, quelques tours d'ancienne langue française, proscrits par Malherbe, abandonnés par Vaugelas : es (p. 36), ains (p. 48), iceluy (p. 73), iceux (p. 72); a mesme que (p. 117), quand et quand (p. 159), si que (p. 92), etc., pour avoir des périodes égales aux plus belles de Balzac, et qui pourraient soutenir la comparaison avec la plus belle prose du XVIIe siècle.

Saint François de Sales, dans sa préface du *Traité de l'amour de Dieu*, passant en revue les dix-neuf années écoulées depuis la « Défense *de la Croix* », et constatant, d'un ouvrage à l'autre, une grande différence de langue et

1. Voir encore, p. 69 : « Ainsy que nous voyons que, etc... » ; p. 130 : « ce qu'ayant entendu les habitans de la petite ville... »

de style, dit au lecteur : « Sache qu'en dix neuf ans, on apprend et desapprend beaucoup de choses [1] ». Ce qu'il a appris en particulier, des *Controverses* et surtout de l'*Introduction à la vie dévote* au *Traité de l'amour de Dieu*, c'est à dégager la phrase des embarras de la construction latine; ce qui est surtout remarquable dans le *Traité de l'amour de Dieu*, c'est un effort vers cette *netteté* du style et vers ce *style formé* que louera et recommandera Vaugelas.

1. T. IV, p. 20.

CONCLUSION

Les lettres de la jeunesse, la première harangue latine, les lettres de l'épiscopat nous ont fait connaître un peu l'âme de l'étudiant de Paris et de Padoue, du jeune missionnaire du Chablais, du jeune prévôt de Saint-Pierre de Genève, l'âme de l'évêque de Genève. Surtout, elles nous ont permis de voir en lui, de très près, un homme « des dernières générations du XVIe siècle [1] », élevé dans le culte de l'antiquité classique comme on ne l'était plus au XVIIe siècle, comme aucun des écrivains ou orateurs ecclésiastiques qui ont un nom dans la littérature du XVIIe siècle ne l'a été. Nous avons pu juger, par ses résultats, de ce « vif amour des choses de l'esprit [2] », du latin, des belles périodes latines, des beaux vers anciens qu'il se rappelle et cite à propos, surtout de ce soin de la forme achevée, qu'il tenait de son « éducation séculière et humaniste [3]. » Nous comprenons mieux maintenant que, dans sa harangue de nouveau docteur à ses maîtres de Padoue [4], il ait dit, en parlant de « ceste eschole de Paris, tant renommée mere des bonnes lettres » : « En

1. A. Rébelliau, *art. cité*, p. 356.
2. *Ibid.*
3. *Id.*, p. 355.
4. Conservée par Charles-Auguste de Sales, t. I, pp. 40 et suiv.

ceste université, j'ay premierement estudié les lettres humaines avec le plus de diligence qu'il m'estoit possible. » Étudiant à Padoue, il ne dut pas négliger ces « bonnes lettres », qu'il nomme avec tant d'amour ; il dut leur faire une place, entre ses études de droit et ses études de théologie, dans la patrie de Tite-Live, non loin du berceau de Virgile, sur ce sol italien, l'une des deux patries de l'humanisme, où avait commencé la Renaissance.

Parmi les humanistes du XVIe siècle, il y eut des érudits et des savants, d'une curiosité scientifique insatiable : l'âge en était passé au temps où naquit saint François de Sales ; il y eut des humanistes « amoureux surtout de la forme [1] » : Saint François de Sales fut plutôt de ceux-ci, sauf peut-être dans le *Traité de l'amour de Dieu* où il met à contribution la sagesse antique, tout comme la science des écrivains mystiques qui l'ont précédé. Il fut latiniste plutôt qu'helléniste, et bel esprit plutôt qu'érudit.

Nous avons découvert, à sa source, une veine de subtilité, de raffinement, de mauvais goût, que nous retrouvons d'ailleurs dans tout ce qu'il a écrit, lettres, sermons, *Introduction à la vie dévote*, *Traité de l'Amour de Dieu*. Cette « charmante mièvrerie [2] » nous fait souvenir un peu du genre maniéré et faux qui régnait à la cour des Valois à la fin du XVIe siècle ; elle nous fait souvenir aussi que ce jeune homme, né tout près de l'Italie, avait achevé ses études à Padoue, et que peut-être il avait subi dès lors l'influence de l'afféterie italienne.

Latiniste, familier de bonne heure avec la langue latine qui était pour lui comme une seconde langue maternelle,

---

1. *Histoire de la langue et de la littérature française...*, t. III, chap. I, par L. Petit de Julleville, p. 18.

2. R. Doumic, *Les Lettres de saint François de Sales*, Revue des Deux-Mondes, 15 octobre 1906, p. 924.

il a rédigé, comme au moyen âge, en latin, la plus grande partie de ses sermons ou plans de sermons. L'étude de ces sermons latins nous a permis de refaire avec précision l'historique de sa prédication authentique, de distinguer soigneusement sa prédication authentique de sa prédication recueillie. Elle nous a permis de juger, mieux et plus complètement qu'on n'avait pu faire jusqu'ici, de son art, un peu désordonné comme il convient au genre de l'homélie qu'il adopta, mais où la vie, le pittoresque, la poésie surabondent, et aussi hélas ! la subtilité et le raffinement, où le pédantisme a moins de part que dans l'art des sermonnaires de l'époque, et où les souvenirs anciens et classiques sont employés avec une discrétion relative et beaucoup de sens littéraire. L'idée que l'on se faisait de saint François de Sales prédicateur n'est pas changée par l'étude de ces sermons latins ; elle est corrigée sur quelques points, mais surtout précisée et assurée. Saint François de Sales est bien à part, en dehors de la tradition créée, avant lui, par du Perron, et qui sera, après lui, la tradition classique. Mais, avec tous ses défauts, cet art a sa valeur propre, que celui de Bossuet et de Bourdaloue, plus correct et plus savant, laisse entière. Grâce à lui, nous comprenons mieux Fénelon et La Bruyère, quand ils regrettent que le sermon se soit trop perfectionné au cours du XVIIe siècle. Il nous donne l'idée d'un sermon qui est vraiment une causerie avec l'auditoire, à laquelle tous les tons sont permis, à laquelle aucun sujet n'est interdit.

Nous avons recherché enfin quelles traces cette habitude de la langue latine et cet humanisme ont laissées dans les écrits français de saint François de Sales. Nous avons vu que cette part est très grande. Saint François de Sales est un écrivain aimable et original entre tous. L'huma-

nisme est une part de son originalité, de son amabilité ; il fait partie intégrante de son érudition et de son art. Cela ne va pas sans quelques défauts que nous avons appréciés ; mais il en résulte aussi beaucoup d'intérêt et de charme. Sainte-Beuve l'appelle « le Montaigne », « l'Amyot » « de la spiritualité [1] » ; nous savons mieux maintenant pourquoi ; et nous savons, pour des raisons bien précises, qu'il y a, dans ces titres, plus d'éloge que de blâme. Nous savons que toute cette culture classique, tout cet humanisme, cette habitude, cette longue pratique du latin, s'ils ont eu pour résultat quelques défauts littéraires, ont profité en somme à l'écrivain français. Le souci de plaire, le souci de l'agrément littéraire, la connaissance exacte des ressources de la langue française, viennent en grande partie de là.

1. *Port-Royal*, t. I, p. 215.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-Propos I

Table des principaux ouvrages auxquels se réfèrent les citations de cette thèse III

Index des textes latins étudiés dans cette thèse . . . V

Chapitre Premier. — L'humanisme et le latin dans la correspondance de la jeunesse de saint François de Sales . . . 1

Chapitre Deuxième. — Une harangue latine de la jeunesse de saint François de Sales 35

Chapitre Troisième. — Le latin dans la correspondance de saint François de Sales, après la mission du Chablais . . 51

Chapitre Quatrième. — Le latin et la prédication authentique de saint François de Sales. 65

Chapitre Cinquième. — Comparaison, d'après quelques exemples, entre les plans des sermons latins autographes et leur développement dans les entretiens ou sermons recueillis 86

Chapitre Sixième. — L'art dans les sermons latins de saint François de Sales 109

Chapitre Septième. — L'humanisme de saint François de Sales et ses écrits français 138

Conclusion 171

Errata. 176

ERRATA

P. 23, ligne 10, mettre une virgule après *plurimam*.

P. 26, ligne 16, lire : *de la mission du Chablais* au lieu de : *des missions du Chablais*.

P. 43, ligne 5, lire *vobis* au lieu de nobis.

P. 128, ligne 17, après : *puis à l'âme*, supprimer la virgule.

P. 134, ligne 12, mettre quelques points avant *Mors*.

ESSAI CRITIQUE

SUR LE

RÉALISME THOMISTE

COMPARÉ A L'IDÉALISME KANTIEN

MÉMOIRES ET TRAVAUX

PUBLIÉS PAR DES PROFESSEURS

DES FACULTÉS CATHOLIQUES DE LILLE

Fascicule III

ESSAI CRITIQUE

SUR LE

RÉALISME THOMISTE

COMPARÉ A L'IDÉALISME KANTIEN

PAR

l'Abbé H. DEHOVE

MAITRE DE CONFÉRENCES A LA FACULTÉ CATHOLIQUE DES LETTRES

DOCTEUR ÈS LETTRES

LILLE

FACULTÉS CATHOLIQUES
60, Boulevard Vauban, 60

Librairie B. BERGÈS
RENÉ GIARD, SUCCESSEUR
2, rue Royale, 2

1907

A LA MÉMOIRE

DE

M. AM. DE MARGERIE

TABLE GÉNÉRALE

Pages

AVANT-PROPOS I

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE IX

Chapitre préliminaire. — OBJET, MÉTHODE ET DIVISION DU PRÉSENT TRAVAIL 1

PREMIÈRE PARTIE

EXPOSÉ DU RÉALISME THOMISTE

Chapitre I. — VUE D'ENSEMBLE DE LA DOCTRINE THOMISTE 25

Chapitre II. — LA NATURE DE L'OPÉRATION INTELLECTUELLE. — 1. Notion plus approfondie de l'abstraction. — Son fond intuitif 44

Chapitre III. — LA NATURE DE L'OPÉRATION INTELLECTUELLE. — 2. Limites de l'intuition et rôle du discours 72

Chapitre IV. — LES PRINCIPES DE L'OPÉRATION INTELLECTUELLE. — Intellect agent et intellect possible 92

Chapitre V. — LES PRODUITS DE L'OPÉRATION INTELLECTUELLE. — Caractère analogique de notre connaissance du supra-sensible 117

DEUXIÈME PARTIE

LE RÉALISME THOMISTE AU POINT DE VUE CRITIQUE

Chapitre VI. — LE RÉALISME THOMISTE ET L'IDÉALISME EN GÉNÉRAL. 135

Chapitre VII. — LE RÉALISME THOMISTE ET L'IDÉALISME KANTIEN. — 1. Le problème de la science 147

Chapitre VIII. — LE RÉALISME THOMISTE ET L'IDÉALISME KANTIEN. — 2. Le problème de la croyance 190

CONCLUSION 219

TABLE ANALYTIQUE 229

ERRATA 235

AVANT-PROPOS

On sait quelle faveur ont retrouvée depuis un peu plus d'un demi-siècle les études thomistes. Ce n'est pas ici le lieu de rechercher les lointaines origines ni de retracer, même à grands traits, l'histoire de ce mouvement remarquable à plus d'un titre [1]. Aussi bien le présent travail n'a-t-il pas pour objet la philosophie de saint Thomas dans son ensemble, mais seulement la théorie de la connaissance intellectuelle, qui en est d'ailleurs une des parties maîtresses. C'est aussi l'une de celles qui ont attiré les premières et retenu le plus longuement l'attention des modernes disciples de saint Thomas. Rien qu'à ce point de vue particulier, la littérature du sujet est déjà

8. Cf. C. Besse, *Deux centres du mouvement thomiste, Rome et Louvain*, Paris, 1902. — E. Buonaiuti, *Il neo-tomismo*, etc., dans les *Studi religiosi* de Florence, 1904, p. 489 *sq.* — F. Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, ch. IX: La Restauration thomiste au XIXe siècle. — A. Pelzer, *Le mouvement thomiste*, dans la *Revue néo-scolastique*, 1904, p. 478 *sq.* et 1905, p. 250 *sq.* — M. Schneid, *Die neuere Litteratur des Thomismus*, dans le *Litterarischer Handweiser* (Münster), 1881, p. 266 *sq.*, 322 *sq.*, 390 *sq.*, 450 *sq.* (très complet). — T. Wehofer, *Die geistige Bewegung im Anschluss an die Thomasencyclica Leos XIII vom 4. August 1879*, Vienne, 1897. — O. Willmann, *Geschichte des Idealismus*, Braunschweig, 1896 (t. III, sect. XVIII, § 119 *sq.*) — M. de Wulf, *Le mouvement thomiste*, dans la *Revue néo-scolastique*, 1901, p. 76, 205 et 404 *sq.*

considérable. Il faut même renoncer, dans un exposé de l'état de la question, à mentionner en détail toutes les publications parues jusqu'ici, pour s'en tenir aux œuvres de première importance, à celles qui ont exercé par elles-mêmes une réelle influence et desquelles relèvent plus ou moins directement toutes les autres. Dans la mesure où une classification est possible en pareille matière, il semble que l'on soit fondé à les partager en trois groupes assez nettement caractérisés.

Ce sont en premier lieu les ouvrages à visées tout à fait générales, qui s'attachent à quelque grand problème de philosophie ou d'histoire de la philosophie et qui se réfèrent à la théorie thomiste de la connaissance intellectuelle comme à leur idée inspiratrice et directrice. Deux écrivains surtout doivent être cités à cet égard, et tout d'abord l'un des néo-thomistes de la veille, l'un des propres initiateurs même de la restauration scolastique au XIXe siècle, l'allemand Kleutgen. Né en 1811, membre de la Compagnie de Jésus, auteur de remarquables travaux théologiques, il publia, de 1859 à 1863, la *Philosophie der Vorzeit* [1], qui, avec les ouvrages similaires de K. Werner [2] et de E. Plassmann [3] et la volumineuse histoire de la philosophie médiévale d'A. Stöckl [4], contribua puissamment, surtout

1. Exactement *Die Philosophie der Vorzeit vertheidigt*, 2 vol. Münster, 1859 et 1863, traduite en français sous le titre de *La philosophie scolastique exposée et défendue* par C. Sierp, Paris, 1868, 4 vol.

2. *Der heilige Thomas von Aquino* (IIer Bd, Lehre), 1858.

3. *Die Schule des hl. Thomas von Aquino*, Soest, 1857-1862 (d'après Goudin).

4. *Geschichte der Philosophie der Mittelalters*, 3 vol. Mayence, 1864 à 1866.

en Allemagne, au réveil des idées thomistes. Estimant à bon droit que, si la théorie de la connaissance est presque toujours la clé d'un système, cette loi se vérifie en particulier du système de saint Thomas, Kleutgen commence par fixer avec soin les principes sur lesquels repose l'idéologie du docteur angélique [1]. C'est également à la lumière de cette doctrine que, tout près de nous, la *Critériologie générale* [2] de Mgr Mercier, fondateur et jusque dans ces derniers mois directeur de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain, examine sous ses divers aspects le problème général de la certitude.

La seconde catégorie contiendrait les exposés d'ensemble, dans lesquels, quelque développement qu'elle reçoive, la théorie de saint Thomas ne figure qu'à la place qui lui revient dans le système. Ici encore, on peut dire que la liste est ouverte par un autre et fécond précurseur du néo-thomisme, G. Sanseverino, chanoine et professeur de métaphysique au lycée archiépiscopal de Naples, converti à la philosophie de l'École vers 1840 [3]. Il s'occupe de la doctrine thomiste sur l'intelligence dans le tome VI [4] de sa *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, œuvre considérable, riche en indications et références de diverses sortes, fruit d'un labeur opiniâtre de vingt années, publiée de 1862 à 1876, malheureusement inter-

1. Erste Abhandlung, *Von den intellectuellen Vorstellungen* (t. I, p. 25 *sq.*).

2. *Critériologie générale ou traité général de la certitude*, Paris-Louvain, 1899. — Sur l'influence de cet ouvrage, cf. *Revue néo-scolastique*, 1901, p. 79 *sq.* et 1904, p. 482.

3. Cf. C. Besse, *Deux centres du mouvement thomiste*, etc., p. 12 *sq.*

4. T. II de la *Dynamilogia*.

rompue par la mort de l'auteur. A la même époque (1861), Roux-Lavergne rééditait à Paris la *Philosophia juxta D. Thomae dogmata* de Goudin, qui rencontra une grande faveur dans les milieux catholiques de France et d'Italie. Il convient de ne pas oublier que, trois ans auparavant (1858), Ch. Jourdain avait fait paraître sa *Philosophie de saint Thomas d'Aquin*, couronnée par l'Institut en 1856. En appelant l'attention des érudits sur le grand docteur du XIIIe siècle, la section philosophique de l'Académie des sciences morales et politiques encourageait efficacement les recherches historiques, en particulier les recherches médiévales, mises en honneur par l'école éclectique : les historiens de la rénovation thomiste n'ont peut-être pas toujours fait à cette influence de l'éclectisme la part qui lui revient [1].

Viennent enfin les monographies proprement dites. *La Luce intellettuale e l'Ontologismo*, de T. M. Zigliara, de l'ordre de Saint-Dominique [2], appartient plutôt à ce groupe. Il n'y est en effet question que de la théorie de saint Thomas sur l'intelligence en elle-même (livre I) et dans ses applications, soit à la critique de l'ontologisme (l. II et III), soit aux divers ordres de connaissances, ontologiques, cosmologiques, psychologiques, morales et

---

1. C'est la même influence qui, en 1845, avait pareillement déterminé l'Académie à mettre au concours, pour 1848, un « examen critique de la philosophie scolastique ». Le mémoire couronné de B. Hauréau (*La Philosophie scolastique*, 2 vol. Paris, 1850), devint ensuite l'*Histoire de la philosophie scolastique* (1872-1880), que tous les lecteurs français connaissent. C'est encore à cette influence prolongée que l'on peut rapporter, au moins pour une part, l'ouverture à la Sorbonne d'un cours libre de philosophie de saint Thomas, professé par M. Gardair, et d'où sortit, entre autres livres, *La Connaissance*, Paris, 1895.

2. Rome, 1874. Traduit en français par un anonyme, 1884.

théologiques (l. IV). Mais l'ouvrage classique, peut-on dire, en ce genre, est le second volume du traité *Della Conoscenza intellettuale*, de M. Liberatore, jésuite [1], dont la première édition remonte à 1857-1858 et classe ainsi son auteur parmi les ouvriers de la première heure. De fait, professeur au Collège romain comme Zigliara à la Minerve, écrivain fécond à l'instar de son émule et collègue dominicain, fondateur, avec Curci et Taparelli d'Azeglio, de la *Civiltà cattolica*, le P. Liberatore est aussi l'un des hommes de sa génération qui ont travaillé le plus activement à la diffusion des doctrines renouvelées de l'École.

Tels sont, à des titres divers, les travaux les plus marquants sur la doctrine thomiste de la connaissance intellectuelle. Nous renvoyons à l'Index bibliographique la nomenclature des nombreuses études ou publications secondaires qui leur font pour ainsi dire cortège, ainsi que des principaux cours ou manuels, postérieurs à ceux de Sanseverino, de Goudin et de Stöckl, où la question est pareillement traitée. Cette abondance même de livres consacrés à la théorie de l'intelligence chez saint Thomas eût pu nous détourner d'en augmenter encore le nombre. Il nous a paru pourtant qu'il y avait place pour une étude nouvelle, et nous ne saurions être trop reconnaissant à la Faculté des lettres de l'Université de Clermont d'avoir bien voulu agréer notre initiative. Il serait superflu d'insister sur les exposés en langue latine, que le public

1. Traduit en français par M. F. Deshayes, 1885. Le tome I (non traduit), est dirigé contre les doctrines de Lamennais, Gioberti, Ventura et Rosmini.

français n'aimera guère à consulter. Quant aux ouvrages de portée très générale, étant donné le but qu'ils se proposent, l'exposition de la théorie de saint Thomas sur la connaissance intellectuelle y est forcément discontinue et fragmentaire. Chez plusieurs d'entre eux, elle est aussi subordonnée à des polémiques dont l'intérêt a singulièrement vieilli pour nous. C'est ainsi que dans sa *Philosophie der Vorzeit*, Kleutgen a sans cesse présentes à l'esprit les doctrines de Günther et d'Hermès, qui, à l'époque où écrivait le savant religieux, jouissaient d'un grand crédit en Allemagne. Il en faut dire à peu près autant de l'étude de Zigliara, tout orientée vers la critique de l'ontologisme dans le goût d'Ubaghs ou de l'école française. Enfin, nous avons noté tout à l'heure que le traité de Liberatore lui-même ne va pas sans obéir à une préoccupation analogue, puisque le tome 1er de ce livre s'emploie à la réfutation de divers systèmes traditionalistes ou ontologistes.

Seule, la *Critériologie générale* de Mgr Mercier, beaucoup plus récente d'ailleurs, s'inspire de besoins bien autrement actuels : en particulier, elle prend nettement position à l'égard d'une grande doctrine, dont l'influence sur la spéculation moderne est incalculable et par rapport à laquelle il faut bien que tout philosophe aujourd'hui situe sa propre pensée, à savoir l'idéalisme kantien. Mais, par son caractère même, ce « traité général de la certitude » est obligé de considérer le problème sous les multiples aspects et de le suivre dans tous les développements, en sens assez divers, que comporte un cours classique ; d'autre part, l'auteur y suppose plutôt la doctrine thomiste

de la connaissance intellectuelle qu'il ne l'expose au pied de la lettre.

Sans donc méconnaître l'importance de cet ouvrage considérable, non plus que des travaux précédents, nous avons cru qu'une analyse consciencieuse de la doctrine thomiste, préparant un examen de cette doctrine dans son rapport avec le problème critique proprement dit et faisant converger vers ce point déterminé les résultats acquis jusqu'à présent, aurait quelque chance d'être bien accueillie. Nous aurons à revenir dans notre chapitre préliminaire sur la manière exacte dont nous entendons cet examen, et par là sans doute achèvera de se préciser le point de vue propre du présent travail. On voudra peut-être bien reconnaître d'ores et déjà qu'une monographie directement consacrée à l'utilisation critique du thomisme n'est pas tout à fait dépourvue d'intérêt.

Nous citons le texte de saint Thomas d'après l'édition de Parme (Fiaccadori), imprimée de 1852 à 1873. Si elle n'est pas à l'abri de tout reproche, tant s'en faut [1], elle est cependant préférable à celle de Vivès (Paris, 1871-79), qui contient beaucoup de fautes d'impression et d'inexactitudes [2]. Il ne nous est malheureusement pas possible de nous référer à la grande édition romaine, entreprise en 1882 par les soins du pape Léon XIII, et qui est encore en cours de publication.

Le tome et la page de l'édition que nous avons utilisée

1. Cf. *Litterarischer Handweiser* (Münster), 1881, p. 227, article de M. Schneid.

2. Cf. *Ibid.* et 1877, p. 371 *sq.*, art. L. Schütz.

sont indiqués entre parenthèses après chaque citation, le premier en chiffres romains, la seconde en chiffres arabes. Toutefois, pour faciliter les recherches, nous nous conformons à l'usage, qui consiste à mentionner le titre et la partie, question et article, chapitre ou leçon de l'ouvrage allégué.

En ce qui concerne Kant, nous nous sommes servi de la traduction Barni pour la *Critique de la raison pure* et de la traduction Picavet pour la *Critique de la raison pratique*. Nous indiquons entre parenthèses aussi les références à l'édition allemande de Hartenstein, pareillement en chiffres romains pour les tomes et en chiffres arabes pour les pages.

Lille, le 3 juin 1906.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

I. — OUVRAGES DE PORTÉE GÉNÉRALE

A. Adeodatus, Die Philosophie und Cultur der Neuzeit und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino. Cologne, 1887.

G. M. Cornoldi, La Filosofia scolastica speculativa di S. Tommaso d'Aquino, 3me édit. Bologne, 1872.

M. Glossner, Die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino. — Die Philosophie des Christenthums und der Zukunft, dans la *Philosophische Festschrift z. Jubilaeum Sr H. Leo XIII* (p. 3 à 72). Paderborn et Münster, 1887.

J. V. de Groot, Saint Thomas d'Aquin philosophe, traduit du hollandais. *Revue thomiste*, 1894.

J. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit vertheidigt. Münster, 1859-63.

V. Maumus, S. Thomas d'Aquin et la Philosophie cartésienne. Paris, 1890.

D. Mercier, Critériologie générale. Paris-Louvain, 1899.

M. Schneid, Die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Würzbourg, 1881.

S. Talamo, Il rinnovamento del pensiero tomistico e la scienza moderna, tre discorsi. Sienne, 1878.

A. Van Weddingen, Les Bases de l'objectivité de la connaissance. Bruxelles, 1889.

II. — EXPOSÉS D'ENSEMBLE

Histoires diverses de la philosophie :

A. Conti, Histoire de la philosophie, trad. Collas, t. II, p. 257 *sq*. Paris, 1881.

Z. Gonzalez, Histoire de la philosophie (t. II de la trad. fr. de G. de Pascal. Paris, 1890, p. 257 *sq.*).

B. Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique, 2e p. t. I (ch. XIV et XV). Paris, 1880.

H. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie. Hambourg, 1845 (t. IV, p. 257 *sq.*).

A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Mayence, 1864 (t. II, p. 427 *sq.* — Cette partie de l'ouvrage a été adaptée au public français par l'abbé Crolet, sous le titre de *Doctrine philosophique de saint Thomas d'Aquin*. Paris, 1890).

O. Willmann, Geschichte des Idealismus. Braunschweig, 1896, (t. II, p. 374 *sq.*).

M. de Wulf, Histoire de la Philosophie médiévale. Paris-Louvain, 2e édit. Paris-Louvain, 1905 (p. 326 *sq.*).

De la Bouillerie, L'homme, sa nature, son âme, ses facultés et sa fin, d'après la doctrine de saint Thomas d'Aquin, Paris, 1880.

L. Bourquard, Doctrine de la connaissance d'après saint Thomas d'Aquin. Paris, 1877.

A. Cacheux, De la philosophie de saint Thomas. Paris, 1858.

E. Commer, System der Philosophie (Darstellung d. Systems des hl. Thomas). Münster, 1883-5.

E. Domet de Vorges, La Perception et la psychologie thomiste. Paris, 1892.

J. Gardair, Philosophie de saint Thomas. III. La connaissance. Paris, 1895.

V. Grimmich, Lehrbuch der theoretischen Philosophie auf thomist. Grundlage, Fribourg-en-Brisgau, 1893.

C. Gutberlet, Die Psychologie (3e éd.). Münster, 1896. — Logik und Erkenntnisslehre. *Ibid.*, 1898.

Ch. Jourdain, La Philosophie de saint Thomas d'Aquin. Paris, 1858.

E. Lecoultre, Essai sur la psychologie des actions humaines d'après les systèmes d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin. Paris, 1884.

E. Peillaube, Théorie des concepts. Paris, 1895.

K. Werner, Der hl. Thomas v. Aquino, IIer Bd, *Lehre*. Ratisbonne, 1859.

III. — MONOGRAPHIES

F. Becker, Le principe de causalité d'après la philosophie scolastique, réfutation de l'empirisme et du subjectivisme, trad. du hollandais par Mansion. Amiens, 1877.

G. DE CRAENE, L'abstraction intellectuelle, *Revue néo-scolastique*, 1901.

D. DELAUNAY, S. Thomae de origine idearum doctrina. Paris, 1876.

E. DOMET DE VORGES, L'objectivité de la connaissance intellectuelle d'après saint Thomas. *Revue néo-scolastique*, 1896.

J. FUZIER, Le caractère analytique du principe de causalité, dans le *Compte rendu du Congrès scientifique international des Catholiques*, section des *Sciences philosophiques*, p. 5 *sq*. Bruxelles, 1896.

J. KLEUTGEN, Beilagen zu den Werken über die Theologie und Philosophie der Vorzeit, III Heft : Vom Intellectus agens und den angebornen Ideen. Münster, 1875.

A. LEPIDI, La Critique de la raison pure d'après Kant et la vraie philosophie, dans *Opuscules philosophiques*, 1re série, trad. fr. E. VIGNON. Paris, 1899.

M. LIBERATORE, Della conoscenza intellettuale (2e éd.). Rome, 1874, traduit en français par F. DESHAYES. Paris, 1885.— Cf. du même : Del composto umano. Rome, 1862, traduit en français par un Père de la même Compagnie. Lyon, 1886.— Dell'anima umana. Rome, 1875.

A. DE MARGERIE, Le principe de causalité, dans le *Congrès scientifique international des catholiques*, t. I, p. 276 *sq*. Paris, 1888.

A. OLTEN, Allgemeine Erkenntnisslehre des hl. Thomas v. Aquino. Paderborn, 1882.

A. SCHMID, Die thomistiche und scotistische Gewissheitslehre, Dillingen, 1859.

REVUE DE PHILOSOPHIE, discussion sur l'*Abstraction*, par E. DOMET DE VORGES, J. GARDAIR et E. BERNIES, 1904 et 1905.

T. M. ZIGLIARA, Sopra alcune interpretazioni della dottrina ideologica di S. Tommaso di Aquino. Rome, 1870. — Della luce intellettuale e dell'ontologismo. Rome, 1874, trad. française. Avignon, 1884.

A ces divers ouvrages, il convient d'ajouter l'excellent *Thomas Lexicon* (Sammlung, Uebersetzung und Erklärung der in den sämmtlichen Werken des hl. Thomas v. Aquino vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Ausprüche) de LUDW. SCHÜTZ. Paderborn, 1895 ; ainsi que le *Lexicon peripateticon* (in quo scholasticorum distinctiones et effata praecipua explicantur) de N. SIGNORIELLO. Naples, 1872.

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

OBJET, MÉTHODE ET DIVISION GÉNÉRALE DU PRÉSENT TRAVAIL

SOMMAIRE

A. Objet. — I. Sens propre dans lequel on prend ici réalisme. — Saint Thomas et le problème critique. — II. La théorie de l'universel et de l'abstraction au point de vue de ce problème. — III. La doctrine de l'analogie au même point de vue.

B. Méthode. — Difficulté ultime à laquelle se heurtent d'habitude les critiques de l'idéalisme kantien. — Comment on espère y échapper. — II. Autre expression de la même idée en partant de l'abstraction. — III. Instance criticiste et réponse. — IV. Preuve tirée de Kant lui-même. — Origine de l'hypothèse kantienne : conséquence à notre présent point de vue. — V. D'un reproche du même genre souvent adressé aux néo-thomistes. — Critique.

C. Division générale. — Partie doctrinale et partie critique.

A. — OBJET

I

Appliqué à la doctrine de saint Thomas, *réalisme* ne désigne pas ici l'attitude moyenne et conciliatrice que le grand docteur du XIIIe siècle prenait dans la célèbre querelle des universaux : tout au moins ne la désigne-t-il pas directement et proprement. C'est dans un sens plus moderne que l'on entend ce mot, dans le sens où, par opposition à idéalisme, il se dit de toute doctrine qui

considère les principes rationnels, non pas comme de simples formes de la connaissance ou des choses en tant que nous les pensons, mais comme l'expression des lois de la réalité ou des choses en tant qu'elles subsistent en elles-mêmes indépendamment de notre pensée. Assurément les deux acceptions du mot réalisme, l'ancienne et la moderne, ne vont pas, comme nous aurons par la suite plus d'une occasion de nous en convaincre, sans se trouver dans un étroit rapport; toujours est-il qu'elles sont distinctes et que, dans le présent travail, nous mettons l'accent sur la seconde. Ce qui est ici en cause, ce n'est donc pas le problème de l'être en soi et de sa nature, c'est le problème du savoir et de son rapport à l'être même ; notre centre de perspective n'est pas précisément ontologique ou métaphysique, mais critique.

Si, en effet, saint Thomas ne s'est pas posé cette redoutable question de la valeur du savoir exactement comme nous la posons aujourd'hui [1], on ne peut contester que les *principes* de son idéologie ne contiennent les *éléments* d'une théorie *critique* de la connaissance qu'il suffit d'en dégager et sur laquelle il y aurait profit, même aujourd'hui, à rappeler l'attention. Sans doute ce travail a déjà pu être fait en gros et d'une manière générale ; il reste deux points pourtant que nous voudrions mettre dans une plus vive lumière et qui formeront le centre de cette

1. Ce serait une erreur de croire qu'elle soit restée de tous points étrangère aux disciples d'Aristote, dont la *Métaphysique* lui est même, en un sens, consacrée tout entière. De même lorsqu'à la suite de son maître saint Thomas oppose par exemple aux platoniciens que, si les universaux subsistent en dehors des êtres sensibles, c'en est fait de notre science, qui perd son objet (Cf. *S. theol.*, I p., q. LXXVIV, a. 1 [I, 329]. — *In* I *Metaph.*, lect. 14 [XX, 278 *sq.*]), il est clair que c'est encore la valeur du savoir qui le préoccupe. Seulement, comme toute la philosophie ancienne, saint Thomas ne doute pas un instant, non seulement que la science soit possible, mais aussi et surtout qu'elle atteigne les choses telles qu'elles sont. En un mot son point de vue est essentiellement objectiviste. Et, comme nous le verrons plus loin, telle est justement la raison pour laquelle on doit dire que sa doctrine ne contient que les *éléments* d'une solution du problème critique, et non pas cette solution toute élaborée.

étude, lui donnant ainsi, encadrés ou plutôt amenés de la façon que nous expliquerons bientôt, le caractère d'aperçu relativement nouveau qui est requis d'habitude des essais de ce genre.

II

C'est en premier lieu la théorie thomiste de l'universel et de l'abstraction. Universalité — et nécessité — universalité et nécessité spécifiquement distinctives des connaissances rationnelles, n'est-ce pas là, en effet, au moins par un côté, le fond même du débat ? Et Kant lui-même ne le ramène-t-il pas à ce point précis, lorsqu'il fonde son apriorisme formaliste sur la critique de l'empirisme convaincu d'impuissance à rendre compte de ce double caractère des principes de la pensée [1] ? Or nous prendrons à tâche de montrer de quelle manière l'idéologie de saint Thomas répond à la question ainsi délimitée, et que sa réponse est marquée au coin d'une pénétration supérieure. Entre autres savantes analyses dont nous ferons plus loin le détail, elle a distingué en particulier deux moments dans la conception de l'universel (ou idée générale [2]) ; et si, dans le second moment (universel réflexe) l'essence est pensée expressément en tant qu'universelle et avec sa valeur proprement logique, si, partant, elle n'a comme telle d'existence que dans l'esprit, dans le premier moment au contraire (universel direct) c'est bien la nature ou essence de la *chose* qui est saisie de prime abord par l'esprit *dans la chose même*. Assurément, il ne la conçoit qu'à l'état abstrait, à part des caractères individuels ; mais il ne la conçoit pas encore, à ce premier moment, comme séparée de ceux-ci — ni non plus comme ne faisant qu'un tout naturel avec ceux-ci : il la conçoit à part, tout sim-

1. Cf. *infra*, p. 10-16 *sq.*
2. Sur le rapport de ces deux termes, cf. *infra*, p. 52, n. 1.

plement, dans ses éléments internes et constitutifs, *separatim vel seorsim, non ut separatam intelligens*[1]. Cette abstraction-là n'ôte rien à l'objectivité foncière de son acte, pas plus que le fait de percevoir la couleur d'un fruit sans ses autres qualités sensibles — c'est une comparaison familière à saint Thomas[2] — n'empêche la vue d'atteindre un phénomène réel. Voilà comment, par son activité propre, l'intelligence découvrirait dans les choses mêmes leurs conditions nécessaires et universelles ; voilà comment les principes premiers de la connaissance prendraient pied dès lors dans la réalité, et dans la réalité *telle qu'elle est*, non plus seulement telle qu'elle nous apparaît à travers les formes subjectives de notre pensée. C'en serait fait par suite de la restriction de ces principes à l'ordre des phénomènes. Et à l'opposé de Kant, qui, par une infidélité flagrante à sa propre conception fondamentale, les transporte quand même à l'ordre des noumènes, un réaliste à la façon de saint Thomas pourrait sans inconséquence les affecter à cet usage.

III

Il ne serait pas non plus condamné pour cela — c'est le second trait de la doctrine thomiste que nous voudrions faire aussi ressortir — à méconnaître la différence profonde qui se manifeste par ailleurs entre ces deux emplois des notions rationnelles. S'il est un point sur lequel saint Thomas a complaisamment insisté, c'est le caractère *analogique* de nos connaissances en matière de suprasensible. A vrai dire, nos divers concepts offrent comme un double sens, un sens expérimental, pour ainsi parler, et un sens transcendant, et leur sens transcendant ne s'obtient guère,

---

1. Cf. *in* III. *De Anim.*, lect. XII (XX, 130).

2. Cf. *S. theol.*, I p., q. LXXXV, a. 2 ad 2 (I, 338). — *In* I *Metaph.*, lect. 10 (XX, 275). — *Contra Gent.* II, 75 (V, 128), etc.

tout au moins ne se parfait-il pour nous, règle générale, que par la négation de leur sens expérimental, seul direct et vraiment positif. Non pas, au demeurant, que l'objectivité de ces concepts en soit mise en péril dans le second cas ; ils restent alors fort au-dessous de la réalité qu'ils expriment, mais sans en être empêchés de l'atteindre effectivement. Ce n'est qu'une insuffisance partielle et relative, conséquence inévitable de l'union en nous de la raison avec une sensibilité, qui, la mettant en rapport avec ses premiers objets, ne lui en laisse concevoir aucun en dehors de toute relation à l'ordre inférieur.

Vue remarquable, sans contredit, et bien propre, sinon à réconcilier les deux thèses rivales — ce qui est sans doute un rêve impossible — en tout cas à les rendre moins éloignées l'une de l'autre — ce qui est déjà un gain réel. Nous osons espérer que la lecture attentive de notre exposé sur ce point fera constater par un exemple de plus tout ce que la vieille philosophie traditionnelle offre encore, à tout prendre, de ressources ; combien certaines de ses théories fondamentales sont compréhensives et suggestives ; avec quelle étonnante souplesse aussi elles peuvent s'adapter aux conditions de problèmes nouveaux que les anciens docteurs pourtant n'avaient pas, au moins directement, envisagés et abordés.

B. — MÉTHODE

I

Utilisation du réalisme thomiste en vue du problème critique, tel est donc l'objet dernier du présent travail. Il serait difficile d'y insister davantage sans entrer dans des développements que l'on ne peut guère attendre que de

l'ouvrage lui-même et qui risqueraient au surplus de faire double emploi avec celui-ci. Il y a un autre point sur lequel nous avons à cœur de nous expliquer plus au long dès le début de cette étude, parce que non seulement il achève d'en marquer la nouveauté relative, mais qu'il se rapporte aussi à la méthode que nous y suivons. Force nous est pour cela de remonter un peu plus haut.

A notre avis, les critiques que l'on dirige d'ordinaire, du côté des dogmatiques, contre l'idéalisme kantien, tout excellentes qu'elles puissent être en tout le reste, n'en viennent pas moins se heurter en quelque façon à une difficulté ultime, à une sorte de fin de non-recevoir que, de son point de vue propre, un criticiste pourra toujours leur opposer en dernier recours. Prenons entre autres celle-ci, que reproduisent volontiers aujourd'hui un certain nombre de cours ou manuels classiques : elle se fonde en somme sur l'analyse du *Cogito*. L'être et le connaître, dit-on, nous étant donnés dans le fait de conscience primitif comme ne faisant littéralement qu'un, la pensée ou le moi s'y révélant comme *être* et non seulement comme *forme*, c'est bien la loi de l'être que nous saisissons sur le vif (par exemple dans le principe de causalité) en même temps que la loi du connaître : et le fameux passage du subjectif à l'objectif s'y effectue comme par enchantement. — « Enchantement en effet, ne manquerait pas de répondre un kantien. Vous oubliez que cette intuition du moi réel et partant de l'être en nous est justement, pour nous autres criticistes, une pure apparence (l'apparence dialectique), résultant de l'application primitive et spontanée de la loi ou catégorie de substance au divers de la sensibilité interne, en un mot que c'est tout simplement le produit illusoire de l'une des multiples formes secondaires (catégories) par lesquelles s'exerce l'unité originellement synthétique de la pensée. Votre analyse arrive donc trop tard, elle ne porte que sur l'expérience (dans le cas cité, l'expérience intérieure) déjà

constituée, et constituée précisément par l'action de ces principes, de l'un de ces principes rationnels dont il s'agit précisément aussi de savoir s'ils valent hors de l'expérience phénoménale elle-même, c'est-à-dire s'ils peuvent nous servir à autre chose qu'à la constituer de la sorte. »

Pareille instance ne peut rester sans réponse. Et voici, ou nous nous trompons fort, la réponse qu'il conviendrait d'y faire. Mais cette synthèse *a priori* elle-même, cette unité primitivement synthétique de l'aperception, constitutive, selon vous, des objets en tant que tels de notre connaissance et inaccessible par là même à l'effort de l'analyse ordinaire, d'où en avez-vous pris l'idée ? Il faut pourtant qu'elle repose sur quelque chose. Or, elle ne nous est pas certifiée à la manière des faits, par voie de constatation directe et positive : il est même impossible qu'elle le soit, puisqu'elle représente dans le système la condition *a priori* de toute perception ou constatation expérimentale. Et si ce n'est pas un fait, il reste uniquement que ce soit l'interprétation d'un fait, à savoir une *hypothèse*, et il ne s'agit plus dès lors que d'en retrouver la preuve, pour l'apprécier à sa valeur. Pas n'est besoin de chercher si longtemps : au vrai, la tâche que s'était donnée Kant, c'était d'expliquer ce fait que nos connaissances rationnelles se présentent avec un double caractère de nécessité et d'universalité — nous voilà ramenés à la position antérieure — dont l'expérience à elle seule est incapable de rendre compte ; d'où Kant conclut aussitôt à l'apriorisme et, de là, au formalisme subjectiviste, dont la théorie des catégories et de « l'unité originellement synthétique du *Cogito* » est l'expression la plus rigoureuse [1]. On voit la suite : mais cette conclusion n'est-elle

1. Cf. *Critique de la Raison pure*, trad. BARNI, t. II, pp. 423, 424, 431, t. I, 24 *sq.*, 45, etc. (III, 575, 576, 585-6 — 18 *sq.*, 33, etc.). — *Prolégomènes*, trad. nouvelle (Hachette, 1891) p. 133 [IV, 67]. — SCHOPENHAUER, *Critique de la philosophie kantienne*, p. 16-21 de la trad. fr. V. g. « Il est un fait rigoureusement démontré par Kant, à savoir qu'une partie de nos

pas précipitée? et n'y aurait-il point, en face de l'hypothèse kantienne, une hypothèse rivale qui expliquerait mieux qu'elle (c'est-à-dire, dès lors, expliquerait seule) le fait en question ?

C'est ce que nous essaierons d'établir au profit de la théorie thomiste de l'universel. Et il saute aux yeux qu'on ne peut plus, dans le débat ainsi conduit, nous opposer comme une fin de non-recevoir absolue une synthèse *a priori* inaccessible par définition même à nos analyses, puisque c'est précisément cette hypothèse même d'une synthèse *a priori* que, cette fois, nous critiquons directement et en elle-même. Recourir à pareille objection, ce ne serait ni plus ni moins que postuler sa propre thèse, il suffit d'un instant de réflexion pour s'en convaincre ; ce ne serait ni plus ni moins, à l'inverse du dogmatisme naïf qui, sans aucune espèce de critique, prend tout de suite pour accordée la valeur objective des principes rationnels, que prendre pour accordée, par un raffinement de critique qui pourrait bien n'avoir plus de la critique que le nom, leur valeur exclusivement subjective, à titre de pures fonctions synthétiques de l'esprit ; en un mot, ce ne serait ni plus ni moins qu'une manière de *diallèle retourné*.

Ces considérations concernent uniquement le problème de l'universalité des principes de la pensée, ainsi que la comparaison du réalisme thomiste et du formalisme kantien à ce point de vue. Qu'on y ajoute par exemple les incohérences dans lesquelles s'embarrasse au surplus l'idéalisme

---

connaissances nous est connue (*bewusst*) *a priori* ; or ce fait n'admet d'autre explication que celle-ci : les connaissances de cette nature sont les formes de notre intellect. Et encore cela est moins une explication qu'une expression fort nette du fait lui-même... Ainsi ce qui est donné avec l'intellect lui-même, c'est la manière générale dont tous les objets doivent se présenter à lui. » — Cf. *Prolégomènes*, trad. nouvelle, etc., p. 133 : « ...les conditions de l'union nécessaire (des représentations) dans une conscience, union qui constitue la possibilité même de l'expérience (aperception pure). » (IV, 67).

de Kant, en affectant malgré tout les catégories à la détermination du noumène, ou, ce qui revient dans le fond au même [1], en attribuant à la raison pratique la valeur absolue qu'il refuse à la raison spéculative : l'on verra sans doute de quel côté se trouve l'avantage, et que ce n'est pas du côté de l'idéalisme.

II

Ainsi croyons-nous échapper à la difficulté signalée ci-dessus. Pour plus de précision, reprenons les choses d'une autre manière, en partant du concept de l'abstraction, cette opération capitale par laquelle le réalisme de saint Thomas explique avant tout la formation de nos connaissances supérieures. L'intelligence « abstrait » de la représentation des êtres concrets et empiriques les principes rationnels, universels et nécessaires. Mais cette abstraction, pourrait-on nous objecter, l'intelligence y procède en vertu de ses lois naturelles : quel moyen dès lors d'attribuer une valeur objective au résultat de cette opération ? Ne faut-il pas supposer au préalable l'accord fondamental des lois de notre pensée avec les lois de la réalité, c'est-à-dire supposer ce qui est en question, c'est-à-dire admettre au point de départ de sa démonstration la thèse même que l'on entreprend de démontrer ? On a beau faire, la position du criticisme kantien reste inattaquable.

Mais, outre que l'on ne supprime point par là les inconséquences de cette doctrine, il nous semble que, dirigée suivant la méthode indiquée, notre argumentation est désormais soustraite à ce reproche. Ayant en effet ramené tout le débat à ce point précis : « des deux hypothèses

1. Cf. *infra*, ch. VIII.

en présence, formalisme subjectiviste (théorie de l'aperception pure) et conceptualisme réaliste (théorie de l'abstraction intellectuelle), laquelle rend le mieux compte de l'universalité et de la nécessité de notre connaissance? », il paraît bien qu'on ne puisse plus, au cours de cette comparaison même, postuler l'une ou l'autre de ces deux hypothèses, tout au moins la conclusion qui résulte de chacune d'elles relativement à la valeur des lois de la pensée.

Car, on voudra bien le remarquer, nous ne postulons pas le moins du monde leur valeur objective. Nous les prenons d'abord pour ce qu'elles sont de l'aveu unanime, pour les lois naturelles ou internes de l'activité intellectuelle. Nous ne disons pas plus : « elles sont plus que cela », que nous ne disons : « elles ne sont que cela ». Nous nous bornons à dire alors : « elles sont cela, tout simplement » ; et la discussion que nous engageons n'a précisément pour but que de rechercher si elles ne sont que cela, ou si elles sont en plus autre chose, à savoir l'expression des lois de la réalité. Faire observer, par manière d'objection, que la pensée dans son travail d'abstraction sur les données empiriques apporte les lois inhérentes à son exercice, etc., ne reviendrait-il pas au contraire à affirmer dès le point de départ qu'elles ne sont que cela et qu'elles ne peuvent être rien de plus ? par suite, ne serait-ce pas, à sa façon, une pétition de principe, ce que nous appelions tout à l'heure un diallèle renversé?

III

On nous fera sans doute observer qu'il ne s'agit pas de nier *a priori* la valeur transcendante des lois rationnelles, en d'autres termes de poser *a priori*, par un coup d'arbitraire, leur valeur exclusivement formelle, mais de se demander simplement s'il n'en irait pas de la sorte, si,

l'esprit procédant à son travail d'abstraction en vertu de ses lois propres, le résultat de ce travail ne serait pas condamné du même coup et d'avance à demeurer problématique. Peut-être — voilà tout ce que l'on veut dire — peut-être est-ce l'entendement qui, par l'exercice d'une activité primordiale, synthétise les représentations des sens, de manière à se donner à lui-même l'illusion d'un ordre absolu de choses tenant aux choses mêmes et dont ses principes à lui ne seraient que l'expression abstraite et le redoublement idéal, tandis qu'en réalité ce ne serait que l'ordre de ses représentations. En un mot, on émettrait un simple doute, et un doute impossible à écarter par définition même, puisqu'on ne pourrait entreprendre d'établir la thèse affirmative qui l'écarterait en effet qu'en sortant de la neutralité qu'il nous impose en tant que tel, c'est-à-dire en le supposant tout de suite écarté. La pétition de principe nous serait ainsi renvoyée, et d'une manière définitive, sans que nous ne puissions plus désormais la renvoyer à notre tour.

Nous allons pourtant essayer d'un dernier coup de paume. La démonstration de la thèse affirmative destinée à lever le doute en question est-elle vraiment obligée de le supposer levé dès son point de départ ? Ne peut-elle se contenter d'admettre les principes rationnels pratiquement et à titre provisoire — comme fait d'ailleurs, comme ne peut pas ne pas faire quiconque entreprend ou accepte de discuter et de raisonner — en accordant jusqu'à plus ample informé un doute théorique? Et partant, n'y aurait-il point là une sorte de malentendu ? La neutralité, en effet, dont nous venons de parler, peut se concevoir de deux manières différentes. Elle peut consister à suspendre son jugement, ni plus ni moins, sur la valeur des lois de la pensée — et ainsi comprise, nous ne nous en départons point, lorsque nous nous bornons à nous servir de ces lois comme tout le monde, réserve faite de cette question même de valeur définitive, que nous nous proposons

précisément d'examiner et que précisément aussi il n'est possible d'examiner que sous cette condition. Ou bien cette neutralité consiste à s'abstenir totalement de raisonner et de discuter, et alors nous ne la violons pas seuls, mais tout le monde la viole, mais l'adversaire aussi la viole, et il ne reste qu'un moyen de ne pas la violer, qui est de renoncer à toute philosophie.

Autrement dit, nous supposons le doute écarté, en ce sens que nous ne le considérons pas d'emblée comme définitif — et comment le considérerions-nous d'emblée comme définitif, puisque nous ne raisonnons que pour savoir s'il faut le considérer comme tel ? — Mais nous ne le supposons pas écarté, en ce sens que nous affirmerions de prime abord et avant toute critique la proposition qu'il affecte. Dans le second cas, nous prendrions pour accordé, c'est trop clair, ce qui est en question, mais nous échappons à ce paralogisme dans le premier cas. S'il y en a un des deux qui y tombe, c'est même plutôt l'adversaire. Dira-t-il en effet — ce qui paraît pour lui la seule issue — que nous devons dès l'origine tenir ce doute pour définitif? Mais nous voudrions bien savoir pourquoi. Car enfin, si nous n'avons pas le droit d'admettre sans examen la valeur objective des lois rationnelles, il nous semble que nous n'avons pas plus le droit d'en douter absolument sans examen. D'autant qu'elles nous sont données en fait comme ayant une telle valeur. Illusion tant qu'on voudra, encore faut-il qu'on explique cette illusion, encore faut-il qu'on ait quelque motif de soupçonner une illusion, c'est-à-dire précisément de douter. Ou bien le doute ici ne repose absolument sur rien, et alors quel compte veut-on que nous en tenions ? et alors qu'est-ce qui nous empêcherait bien d'admettre que les lois de la pensée sont effectivement ce qu'elles nous paraissent être ? et alors, notre premier mouvement, qui est de leur attribuer une valeur absolue, n'a-t-il pas toute chance d'être le bon ? Ou bien le doute a un fondement réel, et alors il ne s'agit

que d'en vérifier la solidité, et alors surtout nous maintenons notre conclusion antérieure, à savoir qu'on n'a pas le droit, soit au début, soit au cours, soit au terme de cette vérification, de nous opposer une fin de non-recevoir empruntée à ce doute même dont nous examinons la raison d'être, c'est-à-dire considérant en somme ce doute comme dispensé d'avoir aucune raison d'être et comme soustrait par lui-même à tout examen, c'est-à-dire le posant et l'imposant du premier coup comme définitif et absolu.

En dernière analyse, il ne paraît donc pas y avoir de différence entre la pure et simple négation *a priori* de la portée objective des principes rationnels et cette prétention même d'imposer à leur égard le doute absolu et définitif ; en sorte que la pétition de principe impliquée dans la première attitude et sur laquelle nous avons insisté précédemment se retrouve tout entière dans la seconde.

IV

Retournons à Kant, le meilleur interprète, selon toute vraisemblance, de la pensée criticiste : nous constaterons qu'à ses yeux c'est bien le second membre de l'alternative précitée qui représente l'état exact de la question.

Le fondateur de l'idéalisme transcendantal en effet ne dit pas d'une manière absolue, à brûle-pourpoint, pour ainsi parler, sans préparation ni réflexion antécédente, sans rime ni raison : « Peut-être est-ce l'entendement qui est, par son activité synthétique originelle, l'auteur de l'expérience... etc. » L'origine de cette conception fondamentale n'est pas bien difficile à déterminer. Comme nous l'avons déjà fait entendre un peu plus haut, il s'agissait de rendre compte du caractère de nécessité et d'universalité qui s'attache au rapport causal — ainsi qu'aux autres rapports exprimés dans les divers principes

rationnels [1] — sans préjudice de leur nature synthétique : pour parler le propre langage de Kant, il s'agissait de faire comprendre « la possibilité que l'entendement doive concevoir comme nécessairement liés dans l'objet des concepts qui ne le sont point en soi dans l'entendement lui-même ». Cette possibilité, Hume n'avait pu se résoudre à l'admettre, et, comme il fallait pourtant sortir de là, l'auteur du *Traité de la nature humaine* n'avait point trouvé d'autre issue que de rapporter cette nécessité du lien causal à une habitude engendrée par des associations multipliées au cours de l'expérience. Ce n'était malheureusement qu'une solution illusoire, qui l'avait conduit à un scepticisme sans remède [2]. Car enfin, la science est universelle et nécessaire ou elle n'est point ; et dans ce principe sur lequel elle repose tout entière, à savoir « que *tout changement requiert une cause*, le concept d'une cause contient si évidemment celui de la nécessité d'une liaison entre la cause et l'effet et celui de l'absolue universalité de la règle, qu'il serait tout à fait perdu si, comme l'a tenté Hume, on pouvait le dériver de la fréquente association du fait actuel avec le fait précédent et de l'habitude où nous sommes d'en lier entre elles les représentations [3]. »

En somme, le problème demeurait avec Hume sans réponse. Mais aussi bien Hume n'avait-il pas réfléchi — et c'est précisément d'y prendre garde qui valut à Kant de fonder une philosophie nouvelle — que « peut-être

1. Kant étendit ensuite aux autres lois ontologiques les conclusions que, mis sur la voie par la critique de Hume, il avait d'abord recueillies relativement à la loi de causalité. — Cf. *Prolégomènes*, préf. (trad. nouvelle, etc., p. 11) : « Je recherchai donc avant tout si l'objection de Hume ne comportait pas une extension universelle, et je reconnus bientôt que le concept de la liaison entre la cause et l'effet est loin d'être le seul qui permette à l'entendement de se figurer a *priori* la liaison des choses et qu'au contraire la métaphysique ne se compose absolument que de liaisons de même nature, etc. » (IV, 8).

2. Cf. *Critique de la Raison pure*, trad. Barni, t. I, p. 156-7 (III, 113).

3. *Ibid.*, p. 48-9 (III, 35).

est-ce l'entendement lui-même qui est par ses concepts [1] l'auteur de l'expérience qui lui fournit ses objets [2]. » Supposons, en effet, que ce que nous appelons l'expérience soit, en tant que telle, en tant que législation des phénomènes, le produit de l'entendement, et nous tenons désormais la clé de la difficulté en même temps que l'idée-mère du système. Et de fait, la pensée, disons-nous, constitue les objets (empiriques) par un acte originel et original qui consiste à *unir* les intuitions sensibles : voilà la synthèse, voilà expliquée la nature synthétique des concepts et des principes qui président à cette opération fondamentale. D'autre part, cet acte est un acte originel, justement, constitutif de l'expérience même, qui ne peut être mise sur pied que par lui : voilà expliqué le caractère *a priori* de ces mêmes concepts ou principes, avec l'absolue impossibilité que les objets échappent à leur empire, c'est-à-dire avec leur absolue nécessité et universalité.

Encore une fois, on en revient toujours au même point : la théorie de l'aperception et le formalisme subjectiviste dont elle est l'expression la plus achevée, hypothèse proposée en vue de rendre intelligible le double trait distinctif des éléments supérieurs de notre connaissance. Nous n'osons presque plus y insister, mais dans ces conditions, non seulement cette hypothèse redevient justiciable de la critique : en outre et par-dessus tout, il faut renoncer, en toute logique, à la postuler elle-même dans la discussion qui, de ce chef, en doit être instituée. Ce serait un autre « paralogisme de la Raison pure ».

V

Nous nous inspirerons des mêmes principes pour répondre à un autre grief que l'on a souvent articulé

1. Les catégories, formes dérivées de l'unité de l'aperception. — Cf. *infra*, chap. VII.

2. *Critique*, etc., p. 156 (III, 113).

contre notre attitude dans le présent débat. Comme celui que nous venons d'examiner, il tend à nous imputer une méprise fondamentale sur la manière dont la question doit être posée. « C'est, dit-on, un défaut commun à presque tous les partisans de la philosophie de l'École en face de la philosophie moderne, et en particulier de celle de Kant, de se placer constamment au point de vue dogmatique et dualiste, pour réfuter une philosophie qui ne saurait admettre un tel point de vue... L'École, avec toute la philosophie ancienne, suppose le problème résolu, ou plutôt, ne le posant même pas, déclare que l'objet existe et que la pensée lui est conforme. Les néo-scolastiques sont tellement habitués à cette façon dogmatique de penser, elle est d'ailleurs si conforme aux tendances naturelles de l'esprit, qu'ils ont bien de la peine à entrer dans l'idée de Kant. Ils lui opposent alors des raisons du genre de celle-ci : « Rien ne justifie cet apriorisme. Avec une faculté vitale organique et sensible, on explique sans difficulté les caractères concrets que présente notre intuition sensible [1] ». Ce qui revient à dire : avec des objets et des facultés vides, on explique l'objectivité des sensations aussi bien qu'avec des lois purement *a priori*. Mais le kantisme soutient précisément que la position d'un objet résulte d'une nécessité fonctionnelle de l'esprit, et donc, on a beau expliquer les sensations avec des objets, on n'a pas pour cela le moins du monde détruit le kantisme. A vrai dire, on ne l'a même pas atteint [2] ».

N'y aurait-il point ici encore quelque malentendu ? Que l'École, avec la spéculation ancienne en général, admette d'emblée, comme un principe indiscutable, la conformité de la pensée avec les choses, et que le problème ne soit plus pour elle que d'expliquer comment cette conformité

---

1. E. Peillaube, *Théorie des concepts*, p. 226.
2. *Revue philosophique*, t. XLI, p. 356.

se réalise dans l'acte de la connaissance [1], c'est possible et même certain : aussi bien avons-nous pris soin d'observer tout à l'heure que tout notre dessein n'allait qu'à retrouver dans les principes de cette vieille philosophie les éléments d'une théorie critique du savoir, qu'elle peut bien contenir implicitement, mais qu'il en faut proprement extraire à la lumière des points de vue nouveaux dégagés par la pensée moderne.

Que parmi ceux qui s'inspirent aujourd'hui de la philosophie de l'École, il y en ait plus d'un qui s'en tienne trop exclusivement au dogmatisme ainsi entendu, c'est possible encore. Il ne nous appartient pas de nous prononcer sur ce point. Mais si l'on veut bien prendre garde à la méthode que nous avons adoptée, on reconnaîtra sans doute que nous avons quelque droit, quant à nous, de répudier une parenté aussi compromettante. Assurément, nous faisons profession d'être dogmatiques, nous admettons en définitive l'accord fondamental des lois de la connaissance avec celles de la réalité. Mais toute la question est de savoir si nous commençons par là, si nous avons besoin de commencer par là. Or, nous avons peut-être réussi à montrer ci-dessus que tel n'est point le cas. Ce n'est au contraire que la conclusion dernière de notre discussion même, et nous ne voyons toujours pas que les prémisses d'où nous la dégageons la prennent pour accordée. On peut *supposer* que c'est la connaissance qui se règle sur l'objet (ou que c'est l'objet qui détermine la connaissance) sans postuler le dogmatisme, comme on peut supposer à l'inverse que c'est l'objet qui se règle sur la connaissance (ou la connaissance qui pose son propre

1. C'est à quoi tendait la célèbre théorie des espèces, impresses et expresses, application au problème de la connaissance de la doctrine générale du moteur et du mobile. — Cf. *infra*, chap. I, IV, p. 32 *sq*. — Cf. A. Farges, *La théorie du moteur et du mobile*, XIII (Études philosophiques, I). — *L'objectivité de la perception des sens* (*Ibid.*, V), p. 20 *sq*.

objet) sans postuler l'idéalisme : pour échapper à la pétition de principe, il suffit, dans un cas comme dans l'autre, et donc dans le cas du réalisme comme dans celui du formalisme, de se souvenir qu'il ne s'agit justement que d'une supposition, dont il reste à voir si elle réussira.

Et comment, pour notre part, nous efforçons-nous d'établir que c'est le réalisme qui réussit ? Ainsi qu'on le verra plus loin, nous mettons en avant une triple supériorité qu'il nous paraît présenter : *a*) dans l'explication même qu'il apporte du caractère de nécessité et d'universalité inhérent à nos connaissances rationnelles ; *b*) dans son accord avec l'expérience ; *c*) dans son accord avec lui-même. D'où prend-on qu'il nous faille à cette fin postuler ce qui est en question, à savoir la valeur objective des lois de la pensée ? Et en quoi dès lors violons-nous les règles logiques qui président à la vérification des hypothèses ?

Il ne s'agit donc plus de dire que « la philosophie kantienne ne saurait admettre un tel point de vue ». Nouvelle équivoque, ou plutôt nouvel aspect de la même équivoque sur laquelle repose l'objection tout entière ! Que la philosophie *subjective* de Kant ne puisse s'accommoder du point de vue *objectif* de la philosophie de saint Thomas, n'est-ce pas trop évident en un sens, puisque aussi bien les deux doctrines sont l'exact contrepied l'une de l'autre ? Mais à ce compte la philosophie de saint Thomas ne peut pas admettre davantage le point de vue de la philosophie de Kant. Si les kantiens reprochent aux thomistes « de ne pas savoir entrer dans l'idée de Kant », il y a lieu de craindre que les thomistes ne reprochent de même aux kantiens de ne point savoir entrer dans l'idée de saint Thomas. Comment discuter dans ces conditions ? Lors donc qu'on parle de la sorte, on ne peut se mettre en tête d'imposer de prime abord à l'adversaire la solution à laquelle on a cru devoir s'arrêter par devers soi. La seule chose que l'on puisse raisonnablement exiger, c'est que

l'adversaire, ne préjugeant point la question elle-même, fasse effort pour comprendre la solution à laquelle on s'est arrêté avec les raisons qui ont motivé cette attitude, et qu'il ne critique raisons et solution qu'à bon escient, et surtout et encore une fois qu'il les critique sans se réclamer de sa propre hypothèse comme d'une vérité acquise et démontrée. En toute sincérité, nous croyons, quant à nous, avoir satisfait à cette exigence.

Et par là, enfin, on voit ce qu'il faut penser de cette autre remarque : « c'est perdre son temps, semble-t-il, que de prétendre réfuter le kantisme en expliquant la connaissance avec des objets, puisque le kantisme soutient précisément que la position de l'objet résulte des lois de la connaissance ». — Oui, répondrons-nous, s'il est convenu d'avance que l'idéalisme kantien est le vrai — de quoi, manifestement, il ne peut être question ; non, si l'on ne se propose que d'expliquer la connaissance elle-même, ou plus exactement le double caractère qui l'affecte dans son élément supérieur [1]. Tel est en effet — nous n'y

1. Car il pourrait arriver, par exemple, qu'on ne pût venir à bout de cette tâche qu'en supposant que c'est l'objet qui impose sa forme à la connaissance, c'est-à-dire en revenant au réalisme, qui se trouverait ainsi justifié. Il n'y aurait guère qu'un moyen de fermer cette voie à la recherche : ce serait de montrer que pareille supposition « loge l'ennemi avec soi ». Mais l'entreprise serait sans doute bien périlleuse. Car enfin pourquoi, à prendre les choses en elles-mêmes, le sujet déformerait-il l'objet en le connaissant ? Qui peut bien empêcher que, de soi, il se conforme au contraire à lui, et que ce soit même là le fond essentiel de la connaissance ? Et n'est-ce pas à quoi on est même obligé d'en venir en dernière analyse et malgré tout, nous voulons dire à reconnaître un état final où la pensée se trouve simplement et, si nous osions nous exprimer ainsi, nez à nez en face de l'objet qu'elle pense, où l'on ait conséquemment d'un côté la pensée toute seule, de l'autre l'objet tout seul, celui-ci ne devant plus rien à celle-là, qui ne fait que l'exprimer alors dans son intégrité inaltérée ? Un philosophe contemporain nous paraît avoir réussi à l'établir, « si loin qu'on étende le domaine du relativisme, il reste toujours une barrière où il faut qu'on s'arrête ; il n'en est pas moins vrai qu'il arrive un moment où tout acte de connaissance se sépare en deux termes très distincts : d'un côté ce qui perçoit, de l'autre ce qui est perçu. Qu'on multiplie autant qu'on voudra le nombre des formes que la connaissance mêle à ce qu'elle appréhende, il se trouve toujours un

insisterons jamais assez — le motif originel de l'hypothèse kantienne ; telle est la raison pour laquelle Kant supposa que la position de l'objet résulte d'une nécessité fonctionnelle de l'esprit. Or cette interprétation, il reste à en vérifier la valeur ; et s'il est vrai que, pour ce faire, nous serions mal venus à ériger en thèse absolue le système opposé, on n'est pas plus fondé à la poser elle-même en principe pour écarter la critique que nous en instituons.

C. — DIVISION GÉNÉRALE

Quant à la division générale de la présente étude, elle n'a guère besoin d'être justifiée.

Dans une première partie, de caractère plutôt historique ou proprement doctrinal, nous exposerons en détail la doctrine thomiste de la connaissance intellectuelle. Nous proposant pour but final son adaptation aux exigences du problème critique, nous devrons naturellement nous appesantir sur ceux de ses points qui intéressent davantage ce but (chap. I à V).

La seconde partie sera consacrée au problème critique lui-même. Après quelques courtes observations sur les

---

dernier site d'où elle ne fait plus que saisir son objet, d'où elle le saisit comme il est. » (C. Piat, L'*Idée*, p. 6). On ne voit donc pas pour quelle raison, absolument parlant, on ne pourrait penser l'objet qu'en le dénaturant. Autrement dit, l'idée d'une connaissance conçue comme un simple redoublement idéal de la chose n'enveloppe aucune contradiction : elle n'en enveloppe certainement pas plus que l'idée opposée, à savoir de la chose conçue comme un dédoublement et une objectivation de la connaissance. Autrement dit encore, l'hypothèse suivant laquelle c'est le sujet qui s'assimile à l'objet, est tout aussi concevable que l'hypothèse adverse, suivant laquelle c'est l'objet qui s'assimile au sujet. Il ne paraît donc pas qu'il y ait rien à tirer de là en faveur de celle-ci.

rapports du réalisme thomiste avec l'idéalisme en général, observations qui complèteront d'ailleurs la première partie, elle abordera la comparaison de ce réalisme avec l'idéalisme kantien. Et elle envisagera successivement, pour instituer cette comparaison, les deux problèmes partiels dans lesquels l'idéalisme kantien a dédoublé le problème critique total, le problème de la science et le problème de la croyance. C'est surtout par rapport au premier que nous aurons à utiliser la théorie thomiste de l'universel et de l'abstraction, comme c'est plutôt à propos du second qu'interviendra la doctrine de l'analogie (chap. VI à VIII).

PREMIÈRE PARTIE

EXPOSÉ DU RÉALISME THOMISTE

CHAPITRE I

VUE D'ENSEMBLE DE LA DOCTRINE THOMISTE

SOMMAIRE

I. Principe général de la théorie. — Rapport à l'anthropologie et à la métaphysique générale de l'auteur. — II. Distinction de deux moments dans l'opération intellectuelle : abstraction et universalisation proprement dite. — III. Distinction parallèle de deux pouvoirs intellectuels : intellect actif et intellect passif. — Que le second seulement connaît au pied de la lettre, le premier ne faisant que réaliser une condition de la connaissance. — IV. Développement de la même idée dans son rapport à la théorie générale de la connaissance. — V. Origine des principes premiers. — L'*habitus naturalis principiorum*. — VI. Nature discursive de notre savoir humain. — VII. Conséquence de tout ce qui précède : caractère analogique de notre connaissance du suprasensible, surtout du suprasensible divin. — VIII. Division générale de la première partie.

I

« Notre connaissance naturelle a pour point de départ obligé le sens, mais dans la réalité perçue par le sens l'entendement découvre beaucoup de choses qui échappent au sens lui-même [1] », ce double principe domine toute

1. *S. theol.*, I p., q. XII, a. 12 : Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit (I, 46). — *Ibid.* q. LXXXVIII, a. 4 : tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit, quae sensus percipere non potest (I, 308). — Cf. *De Verit.*, q. X, a. 6 ad 2 : Pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud quod mens cognoscit sensus apprehendat, sed quia ex his quae sensus apprehendit mens in aliqua ulteriora manuducitur (IX, 164).

l'idéologie de saint Thomas, et il va d'ailleurs de soi, une fois admises l'anthropologie et même la métaphysique générale auxquelles il correspond : car le mode de fonctionnement d'une puissance quelconque est dans une relation nécessaire avec cette puissance même et avec la constitution essentielle de l'être dont elle émane [1]. Véritable trait d'union entre les deux créations, matérielle et invisible [2], l'homme participe de la nature de l'une et de l'autre. Tout en animant le corps dont elle est la forme substantielle [3], l'âme humaine le dépasse par une subsistance et une activité propres qui constituent à la lettre sa spiritualité [4]. Voilà pourquoi, si elle soutient avec lui et, par lui, avec le monde corporel en général un étroit rapport de dépendance, en elle-même pourtant et dans son opération supérieure elle reste affranchie de ce lien [5] : ce qu'elle emprunte à l'expérience, ce sont les objets de sa pensée,

---

1. *In lib. de Mem. et Reminisc.* lect. 21 : Operatio proportionatur virtuti et essentiae (XX, 200).

2. *De Anim.*, a. 1 : Anima humana est in confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta (VIII, 467).

3. *S. theol.*, I p., q. LXXVI, a. 6 ad 3 : Anima intellectiva corpori unitur ut forma (I, 295). — Cf. *Ibid.*, a. 1 : Hoc principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis (I, 288).

4. *De Spirit. creat.*, a. 2 : Anima humana habet operationem omnino excedentem materiam, quae non fit per organum corporale, scilicet intelligere. Et quia esse rei proportionatur ejus operationi, cum unumquodque operetur secundum quod est ens, oportet quod esse animae humanae superexcedat materiam corporalem et non sit totaliter comprehensum ab ipsa, sed tamen aliquo modo attingatur ab ea. Inquantum igitur supergreditur esse materiae corporalis, potens per se subsistere et operari, anima humana est substantia spiritualis... etc. (VIII, 432). — Cf. *De Anim.*, a. 1 : In anima rationali considerari oportet quia in ejus propria operatione non est possibile communicare aliquod organum corporale ; ut sic aliquid corporeum sit organum intelligendi, sicut oculus est organum videndi. Et sic oportet quod anima intellectiva per se agat, utpote propriam operationem habens absque corporis communione. Et quia unumquodque agit secundum quod est actu, oportet quod anima intellectiva habeat esse per se absolutum non dependens a corpore (VIII, 467).

5. *S. theol.*, I p., q. LXXV, a. 2 : Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se cui non communicat corpus (I, 283).

plus exactement, ce qu'elle doit à l'expérience, c'est d'entrer en commerce avec les premiers objets de sa pensée ; mais sa pensée n'en demeure pas moins autonome en soi [1].

A cette première raison, prise de la nature du « composé humain », vient s'en joindre une autre, tirée parallèlement des rapports du sensible et de l'intelligible, cet objet même de la pensée. Les natures universelles ne subsistent pas en elles-mêmes dans un monde transcendant, dont celui de l'expérience ne serait qu'une sorte de vacillant reflet ou, moins encore, d'ombre inconsistante [2]. Elles sont bien, il est vrai, éternellement présentes à l'entendement infini, qui fonde en les concevant de la sorte leur possibilité absolue [3]. Mais elles n'existent réellement que dans les êtres particuliers [4], où l'acte créateur les dépose, pour ainsi dire, comme autant de principes substantiels [5], particularisées dès lors avec chacun d'eux et en chacun d'eux [6], et ne retenant plus qu'une unité tout idéale, à

---

1. *S. theol.*, I. p., q. LXXV, a. 2 ad 3 : Corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione objecti (I, 283). — Cf. *De Anim.*, a. 10 : Intelligere autem non est actus alicujus organi corporalis (VIII, 497). — *De Spirit. creat.* : Intelligere autem non potest esse per organum corporale (VIII, 454). — *In III de Anim.* lect. 4 : Intelligere autem non est aliquid corporeum (XX, 108).

2. *De Verit.*, q. X, a. 6 : Quidam, ut Platonici, posuerunt formas rerum sensibilium esse a materia separatas, et per earum participationem a materia sensibili effici individua in natura... etc. Sed haec positio non videtur rationabilis (IX, 163-4). — Cf. *S. theol.*, I p., q. LXXXIV, a. 3 (I, 331).

3. *S. theol.*, I p., q. XV, a. 2 : Unaquaeque creatura habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur, inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae (I, 71). — *Ibid.*, q. XLV, a. 3 : Oportet ergo dicere quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas supra diximus Ideas, i. e. formas exemplares in mente divina existentes (I, 182).

4. *S. theol.*, I p., q. LXXXV, a. 2 ad 2 : Ipsa natura, cui accidit intelligi, non est nisi in singularibus (I, 338).

5. Actifs ou passifs. — Cf. *S. theol.*, I p., q. CXV, a. 2 ad 1 : Virtutes activae et passivae rerum naturalium deducuntur a rationibus idealibus, a quibus sunt rebus creatis indita (I, 440).

6. *De Ente et Essent.* c. 4 : Natura in singularibus habet multiplex esse secundum diversitatem singularium (XVI, 333).

savoir leur communauté même de ressemblance avec l'archétype divin, universelles en puissance et non plus en acte [1]. Et dès lors aussi, c'est de là, c'est de ces êtres particuliers du monde empirique, que notre pensée humaine peut seulement les extraire par l'effort de son analyse rationnelle [2].

Les deux considérations, comme on le voit, finissent par se rejoindre. Ce qui résulte pour notre âme de son union substantielle avec le corps et tout ensemble de l'immanence potentielle de l'intelligible dans le sensible, c'est la nécessité de passer par le sensible pour atteindre l'intelligible [3] ; mais ce qui résulte de sa spiritualité ou de son indépendance foncière à l'égard du corps, c'est cette vertu même d'atteindre l'intelligible par delà le sensible [4] : *naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit*; *tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit, quae sensus percipere non potest.*

---

1. *De Spirit. creat.*, a. 4 : Universalia non subsistunt nisi in sensibilibus, quae non sunt intelligibilia actu (VIII, 453). — *Quodlib.* VIII, a. 3 : Universalia in sensibilibus subsistentia non sunt intelligibilia actu. Phantasmata non ex seipsis sufficiunt ad movendum intellectum, cum sint in potentia intelligibilia (IX, 573).

2. *S. theol.*, I p., q. LXXIX, a. 3 : Oportet ponere virtutum activam ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus individuantibus (I, 310).

3. *In lib. de Mem. et Reminisc.*, lect. 2 : Operatio proportionatur virtuti et essentiae : intellectivum autem hominis est in sensitivo, et ideo propria ejus operatio est intelligere intelligibilia in phantasmatibus (XX, 200). — *S. theol.*, I p., q. LXXXIV, a. 7 : Impossibile est intellectum secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu nisi convertendo se ad phantasmata (I, 335).

4. *S. theol.*, I p., q. XII, a. 4 : Intellectus non est actus alicujus organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas in universali [c'est-à-dire précisément l'intelligible] (I, 40). — On trouve les deux raisons réunies *ibid.* q. LXXXV, a. 1 : Intellectus humanus non est actus alicujus organi (*spiritualité*), sed tamen est quaedaem virtus animae quae est forma corporis (*union substantielle avec l'organisme*) ; et ideo proprium ejus est cognoscere formam (*l'intelligible*) in materia quidem corporali individualiter existentem (*immanence de l'intelligible dans le sensible*), non tamen prout est in tali materia, sed cognitione immateriali, universali ac necessaria [Cf. *ibid.*, q. LXXXIV, a. 1] (I, 336 et 329).

II

Et voici en substance comment elle l'atteint. De la sensation, ou plutôt de l'image *(phantasma)* qui la prolonge ou la reproduit et qui, comme elle, représente l'objet particulier dans sa particularité même, avec les déterminations temporelles et spatiales, entre autres, qui constituent pour nous l'individualité [1], se dégage, sous l'influence de la pensée, par une sorte d'élimination radicale de ces déterminations ou, ce qui revient au même, de notes individuantes, le type essentiel de l'objet, ou plutôt encore de la classe à laquelle il appartient [2]. C'est le premier moment ou aspect de l'opération généralisatrice, qu'on appelait dans l'École *abstraction* [3]. Elle a donc pour effet propre l'actualisation de l'intelligible [4], que les images ne contiennent qu'en puissance [5], ce qui lui permet d'agir sur

1. *De Verit.*, X, a. 5 : Virtutes sensitivae recipiunt formas a rebus in organo corporali et sic recipiuntur sub determinatis dimensionibus et secundum quod ducunt in cognitionem singularis (IX, 162).

2. *De Ente et Essent.*, c. 4 : Ratio speciei accidit naturae secundum illud esse quod habet in intellectu. Ipsa enim natura habet esse in intellectu abstractum ab omnibus individuantibus et habet rationem uniformem ad omnia individua quae sunt extra animam (XVI, 333). — Cf. *In. II de Anim.*, lect. 12 : Ista autem natura, cui advenit intentio universalitatis, puta natura hominis, habet duplex esse : unum quidem materiale, secundum quod est in materia naturali, aliud autem immateriale, secundum quod est in intellectu. Secundum igitur quod habet esse in materia naturali, non potest ei advenire intentio universalitatis, quia per materiam individuatur; advenit ei igitur universalitatis, intentio.... dum intellectus apprehendit naturam communem praeter principia individuantia... in quantum intelligit naturam speciei, non intelligendo individualia principia (XX, 68).

3. *S. theol.*, I p., q. LXXXV, a. 1 ad 1 : Hoc est abstrahere (universale a particulari), considerare scilicet principia speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur (I, 337).

4. Cf. *S. theol.*, I p., q. LXXXIV, a. 6. *La pensée* facit intelligibilia actu per modum abstractionis cujusdam (I, 334). — *Ibid.*, q. LIV, a. 4 ad 2: illuminat intelligibilia in potentia inquantum per abstractionem facit ea intelligibilia actu (I, 216).

5. *De Spirit. creat.*, a. 4 : Universalia non subsistunt nisi in sensibilibus, quae non sunt intelligibilia actu (VIII, 453).

l'intelligence, qui peut ainsi le penser effectivement [1].

Elle ne le pense tout d'abord qu'en compréhension [2] ; mais la même opération s'étant reproduite plusieurs fois, la réflexion ne tarde pas à remarquer l'identité de ce type intelligible dans tous les cas du même genre [3] : il est alors pensé en extension, à titre d'universel proprement dit ou d'unité rationnelle des multiples sensibles [4]. C'est l'autre aspect ou moment, beaucoup plus complexe d'ailleurs, de l'opération généralisatrice, que nous appellerons, faute d'un terme mieux approprié, l'*universalisation* au sens rigoureux du mot [5]. Elle a donc pour effet propre la conception de l'intelligible, c'est-à-dire de l'universel lui-même, actualisé par l'abstraction.

III

Tout ce processus implique évidemment la présence dans l'âme d'un double pouvoir : 1° celui d'isoler les éléments spécifiques ou proprement intelligibles des natures individuelles, pour les faire apparaître dans l'actualité de leur pure notion idéale ; 2° celui de les penser ainsi dégagés et d'y ajouter leurs relations ou propriétés

---

1. *Quodlib.* VIII, a. 3 : Phantasmata ad hoc non sufficiunt quod moveant intellectum, cum sint in potentia intelligibilia, intellectus autem non moveatur nisi ab intelligibilibus in actu (IX, 573).

2. *De Anim.*, a. 4 : Quantum ad id tantum quod per se pertinet ad naturam [intelligibilis] (VIII, 477). — *De Ente et Essent.*, c. 4 : Et quod convenit sibi secundum quod hujusmodi. — Natura secundum propriam considerationem, scilicet absolutam (XVI, 333).

3. *In II Poster. Analyt.*, lect. 20 : Ex memoria multoties facta circa eamdem rem fit experimentum.... cum ratiocinatione circa particularia, per quam confertur unum ad aliud, habens rationem uniformem ad omnia individua (XVIII, 224).

4. *De Anim.*, a. 4 : Intelligit enim aliquid quasi unum in multis et de multis (VIII, 476).

5. *In II Poster. Analyt.*, lect. 20 : Si enim accipiantur multa singularia, quae sunt indifferentia quantum ad aliquid unum in eis existens, illud secundum quod non differunt, ab anima acceptum, est universale (XVIII, 225).

logiques. Le premier est l'intellect agent ; le second est l'intellect possible ou passif[1]. Le premier se rapporte à l'abstraction, l'autre à l'universalisation proprement dite, telles qu'on les a ci-dessus définies l'une et l'autre.

Il faut insister sur cette distinction de deux pouvoirs intellectuels, ou plutôt sur ce rapport établi entre l'un et l'autre et les deux moments de l'opération intellectuelle totale. Dans le premier des deux cas précités, c'est-à-dire par l'abstraction même, l'universel (ou l'intelligible) n'est pas, en toute exactitude, conçu ou connu: il n'est que mis à même, en s'émancipant des particularités sensibles qui le voilaient au regard de notre esprit, d'exercer sur celui-ci son action et de le déterminer à la connaissance[2]. Si l'on peut risquer cette formule, il n'est point par là *re*présenté, mais seulement présenté. Et il n'est représenté ou conçu que dans le second cas, lorsque, sollicité par son action ou informé par lui, l'esprit le redouble idéalement en lui-même et l'exprime par un concept[3]. On voit la suite : l'intellect agent, qui intervient dans le premier cas,

---

1. *In II Poster. Analyt.*, lect. 20 : Cum sensu oportet praesupponere talem naturam animae, quae possit pati hoc, i. e. sit susceptiva cognitionis universalis ; quod quidem fit per intellectum possibilem ; — et iterum quod possit agere hoc, per intellectum agentem, qui facit intelligibilia actu per abstractionem universalium a singularibus (XVIII, 225). — Cf. *De Verit.*, q. X, a. 6 : Cum mens nostra comparatur ad res sensibiles quae sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudine. Uno modo ut actus ad potentiam, inquantum scilicet res quae sunt extra animam sunt intelligibiles in potentia ; et secundum hoc ponitur in ea intellectus agens, qui faciat intelligibilia actu. Alio modo, ut potentia ad actum, prout scilicet in mente nostra formae rerum determinatae sunt in potentia tantum ; et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cujus est recipere formas a rebus sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis (IX, 164).

2. *De Anim.*, a. 4 : Oportet ponere, praeter intellectum possibilem, intellectum agentem, qui faciat intelligibilia actu, quae moveant intellectum possibilem ; facit autem ea per abstractionem a conditionibus quae sunt principia individuationis (VIII, 477).

3. *Contra Gent.*, I, 53 : Intellectus per speciem rei formatus intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae. Haec autem intentio intellecta est aliud a specie intelligibili, quae facit intellectum in actu (V, 38).

réalise beaucoup plutôt la condition immédiate de la connaissance intellectuelle qu'il n'est par lui-même le siège de cette connaissance [1] ; et c'est à l'intellect possible, qui entre en exercice dans le second cas, que revient à proprement parler ce rôle [2].

Une autre conséquence, parallèle à la première, c'est que l'abstraction, si du moins l'on entend par ce mot la part précise de l'intellect agent, ne coïncide pas exactement avec la représentation intellectuelle, comme nous dirions aujourd'hui. Car, en tant qu'opération proprement cognitive, celle-ci est le fait de l'intellect possible ; et l'abstraction n'est en elle-même qu'une opération logiquement préliminaire, qui prépare ou rend possible cette opération intellectuelle bien plus qu'elle ne la constitue formellement.

Il pourra sans doute arriver qu'on en parle plus d'une fois comme d'une connaissance proprement dite [3] ; mais c'est par une extension de son sens strict et limitatif qu'il est facile de justifier. Les deux actions, en effet, celle de l'intellect agent et celle de l'intellect possible, concourent avec une égale nécessité à l'intellection complète et parfaite, qui en est la synthèse indissoluble [4] ; elles sont donc liées l'une à l'autre par une véritable loi de coexistence, la

---

1. *Contra Gent.*, II, 76 : Intellectus agens non facit species intelligibiles actu *ut ipse per eas intelligat*, sed ut per eas intelligat *intellectus possibilis* (V, 130). — *De Verit.*, q. X, a. 6 : Intellectus possibilis est recipere formas a rebus sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis (IX, 164).

2. *In III De Anim.*, lect. 7 : Intellectus possibilis est quo homo, formaliter loquendo, intelligit (XX, 117).

3. V. g. lorsque saint Thomas écrit (*S. theol.*, I p., q. LXXXV, a. 1 ad 1) : Hoc est abstrahere, *considerare* scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum (I, 337).

4 *De Verit.*, q. X, a. 8 ad 11 : In omni actu quo homo intelligit concurrit operatio intellectus agentis et intellectus possibilis (IX, 171). — Cf. *De Anim.*, a. 4 ad 8 : Duorum intellectuum, scilicet possibilis et agentis, sunt duae actiones.... non tamen sequitur quod sit duplex intelligere in homine, quia ad unum intelligere oportet quod utraque istarum actionum concurrat (VIII, 478).

première entraînant la seconde comme sa conséquence inévitable, la seconde supposant la première comme sa condition rigoureuse. Ainsi, c'est-à-dire avec ce prolongement naturel qui est la conception formelle de l'intelligible, l'abstraction en particulier peut-elle être considérée comme équivalant à l'intellection complète et parfaite elle-même. On n'a plus alors en vue la seule intervention de l'intellect agent, mais on sous-entend avec elle celle de l'intellect possible ; et ce sont les deux intellects à la fois que désigne en pareil cas le terme unique d'intelligence.

IV

Considérons la même idée d'un autre point de vue, par rapport à la théorie générale de la connaissance. Existant d'abord à l'état de simples puissances, nos facultés de connaître ne s'actualisent ou n'entrent en exercice que sous l'influence d'un objet actuel lui-même, qui, en leur imprimant sa forme, se les assimile, qui, en les « informant », les conforme aussi nécessairement à lui. C'est la phase passive de la connaissance ; et cette forme de l'objet reçue dans le sujet est ce que l'on appelait au moyen âge « l'espèce impresse [1] ». Ainsi déterminées, elles agissent pour leur compte, et leur opération a pour résultat une représentation intérieure qui les exprime telles qu'elles sont et qui, par là même, puisqu'elles sont devenues alors semblables à l'objet, exprime également l'objet tel qu'il est [2]. C'est la phase active de la connaissance ; et cette

1. Cf. V. g. *In I Sent.*, dist. XXXIV, q. 3, a. 1 ad 4 : Est quaedam assimilatio per informationem, quae requiritur ad cognitionem... Haec autem informatio non potest fieri nisi per species (VI, 277). — Cf. *S. theol.*, I p., q. LXXVI, a. 2 ad 4 : Cognitio fit secundum assimilationem cognoscentis ad rem cognitam (I, 291). — Cf. *De Verit.*, q. I, a. 1 (IX, 6). — *Contra Gent.* I, 53 (V, 38).

2. *Contra Gent.* I, 53 : Intellectus per speciem rei formatus intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectae, quae est ratio

représentation de l'objet engendrée par le sujet est ce que les anciens docteurs appelaient « l'espèce expresse » ce que nous appellerions nous-mêmes l'image ou l'idée. Il faut bien remarquer que celle-ci n'est pas le terme de la connaissance en tant que telle, du moins lorsque cette connaissance est directe, mais qu'elle en est seulement le moyen ; elle n'est pas *ce qui* est connu, mais *ce par quoi* l'on connaît : ce qui est connu, le vrai terme de la connaissance, c'est l'objet, que l'esprit atteint en lui-même à travers cette représentation ou espèce [1]. Supposez un miroir dont les dimensions coïncideraient exactement avec celles du corps qui s'y reflète et qui, par suite, échapperait à l'œil pour ne laisser voir que ce corps : ainsi l'image ou l'idée formée dans l'esprit sous l'action et à la ressemblance de l'objet se dérobe-t-elle en elle-même à la connaissance directe, laquelle se pose d'emblée dans l'objet lui-même et coïncide de tous points avec lui et s'absorbe tout entière en lui [2].

(*la notion*) ipsius, quam exprimit diffinitio..... Haec autem intentio intellecta est aliud a specie intelligibili, licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis, quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem format illi rei similem ; quia quale est unumquodque talia operatur (V, 38). — Sur ce terme d'*intention*, voir *infra*, p. 63, note 1.

1. *S. theol.*, I p., q. LXXXV, a. 2 : Species intelligibilis se habet ad intellectum ut *quo* intelligit intellectus... id quod intel igitur primo est res, cujus species intelligibilis est similitudo (I, 338). — Cf. *Contra Gent.* II, 75 : Habet se igitur species intelligibilis, recepta in intellectu, in intelligendo, sicut id *quo* intelligitur, sicut et species coloris in oculo non est id quod videtur, sed id quo videmus. Id vero quod intelligitur, est ipsa ratio rerum existentium extra animam (V, 128). — Non pas que l'espèce (c'est-à-dire l'image ou *resp.* l'idée) ne puisse devenir elle-même objet de connaissance : mais elle ne le peut devenir que dans l'ordre de la réflexion : « quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eamdem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem qua intelligit, et sic species intellecta *secundario* est id quod intelligitur (*S. theol.*, *loc. cit.*). — Cf. *Contra Gent.* II, 75 : Licet autem dixerimus quod species intelligibilis in intellectu possibili recepta non sit quod intelligitur, sed quo intelligitur, non tamen removetur quin, per reflexionem quandam, intellectus seipsum intelligat et suum intelligere et speciem qua intelligit (V, 129).

2. *De nat. verb. intellect.* : Est tanquam speculum in quo res cernitur, sed non excedens id quod in eo cernitur (XVI, 180).

Voilà donc pour la connaissance en général. Il serait presque superflu d'ajouter que l'espèce est dite sensible ou intelligible suivant que la connaissance est sensible elle-même ou intellectuelle. Notons simplement que, dans le second cas, l'usage a prévalu de réserver l'appellation d'espèce à l'espèce impresse, l'espèce intelligible expresse portant d'habitude le nom de « verbe mental [1] » : en conséquence espèce intelligible désigne toujours la détermination objective reçue par l'intellect dans la phase passive de la connaissance, l'action de l'intelligible sur l'esprit, ou plutôt le résultat immédiat de cette action, à savoir l'information de l'esprit par l'intelligible [2].

Mais il y a, de la connaissance intellectuelle à la connaissance sensible, une autre différence qui doit retenir notre attention — et c'est par où nous reviendrons à la distinction entre l'intellect agent et l'intellect possible, que tout notre dessein n'allait qu'à préciser davantage. Le sensible, dans les objets de notre expérience, existe en acte, et peut ainsi déterminer d'emblée nos sens à le percevoir. Autrement dit, lorsqu'il s'agit de connaissance sensible, cet objet actuel qui doit actualiser notre puissance cognitive pour la mettre à même d'exercer son opération propre se rencontre tel quel et comme tout fait dans la nature [3]. Nous avons déjà vu qu'il n'en va plus de même de l'intelligible : les objets empiriques ne le contiennent qu'en puissance. Autrement dit, lorsqu'il s'agit de connais-

---

1. *S. theol.*, I p., q. XXXIV, a. 1 ad 2: Id quod intellectus in concipiendo formatest verbum (I, 143). — *De differ. verb. divin. et human.*: Illud proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format (XVI, 177). — Cf. *De nat. verb. intellect.*, en particulier ce texte, qui résume toute la doctrine précédente : Anima enim quasi transformata est in rem per speciem (*impresse*, espèce intelligible), qua agit quidquid agit : unde cum intellectus ea informatus est, actu verbum (espèce *expresse*) producit, in quo rem illam dicit, cujus speciem habet (XVI, 181).

2. Cf. *Ibid.* : Prius enim natura est intellectus informatus specie quam gignatur verbum (XVI, 181).

3. Cf. V. g. *De Spirit. creat.*, a. 9 : Sensibilia actu sunt extra animam. Unde non est necesse ponere sensum agentem (VIII, 452).

sance intellectuelle, l'objet actuel dont l'influence peut seule faire passer notre faculté de connaître de la puissance à l'acte n'existe pas dans les choses à l'état libre, pour ainsi parler, et isolé, mais il y est comme masqué par les éléments inférieurs, c'est-à-dire sensibles et individuels, et confondu avec eux. Il ne peut donc agir sur l'intellect (possible) ou actualiser l'intellect possible qu'à la condition d'être actualisé lui-même ; et telle est précisément, nous l'avons vu aussi, la raison pour laquelle on doit admettre l'existence en nous d'un pouvoir de l'actualiser de la sorte; et c'est ce pouvoir qui a nom intellect agent, *et haec virtus vocatur intellectus agens*[1].

Prenons-y bien garde pourtant : puisque le résultat de l'action exercée par l'intelligible sur l'esprit n'est autre que l'espèce intelligible, il est permis de dire que c'est l'intellect agent qui, en actualisant l'intelligible, produit cette espèce. Il la produit, si l'on peut ainsi s'exprimer, en produisant l'intelligible. Partant, l'analyse précédente, avec sa distinction de deux phases dans la connaissance en général, l'une passive et l'autre active, ne vaut rigoureusement, en matière de connaissance intellectuelle, que réserve faite de cette intervention de l'intellect agent ; ou plutôt, les deux ordres de faits qu'elle décrit et explique sont postérieurs à cette intervention. Ce qui revient à dire qu'elle ne concerne que l'intellect possible. Nous comprenons mieux que jamais comment c'est celui-ci qui, à la lettre, conçoit, juge et raisonne, en un mot *connaît* dans le sens propre du terme[2], et que tout l'office de l'intellect

---

1. *S. theol.*, I p., q. LIV, a. 4 : Naturae rerum immaterialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles actu, sed sunt solum intelligibiles in potentia extra animam existentes. Et ideo oportuit esse aliquam virtutem quae faceret illas naturas intelligibiles actu. Et haec virtus dicitur intellectus agens in nobis (I, 216).

2. *De Anim.*, a. 3 : Haec operatio, quae est intelligere, egreditur ab intellectu possibili sicut a primo principio per quod intelligimus, sicut haec operatio, sentire, egreditur a potentia sensitiva (VIII, 474). — *De Spirit. creat.*, a. 10: Judicare est actio intellectus possibilis (VIII, 458).

agent soit simplement de mettre en lumière l'objet commun de ces diverses opérations, à savoir l'intelligible lui-même, en un mot et encore une fois, de réaliser simplement la condition de la connaissance. Saint Thomas a résumé toute sa pensée dans ces deux lignes : « l'action de l'intellect possible consiste à recevoir l'intelligible, et celle de l'intellect agent à l'abstraire, *actio intellectus possibilis est recipere intelligibilia; actio intellectus agentis est abstrahere ea*[1]. »

V

Dès lors, puisque l'intellect possible est le siège propre du savoir, c'est à l'intellect possible que l'on doit rapporter en toute rigueur ces jugements nécessaires que l'analyse retrouve au fond de tout exercice de la pensée et que nos manuels classiques détaillent et étudient sous le nom de principes premiers ou de principes directeurs de la connaissance. Quand, par exemple, la notion d'être est une fois dégagée, cet intellect y reconnaît aussitôt son identité absolue avec elle-même ou son incompossibilité totale avec le non-être, pour l'affirmer d'ailleurs d'une manière plus ou moins explicite : *impossibile est esse et non esse simul.* Il n'en va pas autrement du rapport de la partie au tout, ou du commencement d'existence à la cause, ou du mode à la substance, bref de tous les rapports universels, objets de ces propositions d'évidence immédiate et intuitive *(propositiones per se notae)* qui gouvernent toutes les démarches de l'esprit[2].

---

1. *De Anim.*, a. 6 ad 8 (VIII, 478).

2. Cf. *In IV Metaph.*, lect. 5 : Propositiones per se notae sunt quae statim notis terminis cognoscuntur. (Cf. *ibid.*, lect. 6 : nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt [XX, 353]). Et illae propositiones sunt prima demonstrationum principia (XX, 352). — *Ibid.*, lect. 6 : Hoc principium : *impossibile est esse et non esse simul*, est naturaliter primum in secunda operatione intellectus,

C'est en ce sens qu'il faut entendre la formule, fréquemment employée par saint Thomas, de possession innée ou naturelle des premiers principes (*habitus innatus aut naturalis principiorum*), ainsi que toutes les expressions équivalentes[1]. Elles ne veulent pas dire que l'âme humaine apporte avec elle en naissant ces jugements tout faits comme autant de lois directrices de son activité intellectuelle[2] : il ne s'agit que d'une aptitude ou disposition constitutive à découvrir les relations essentielles des concepts et, par là, de la réalité d'où ils sont extraits sous l'influence de l'intellect agent[3].

VI

Ainsi se constituent les éléments radicaux de notre savoir, notions originelles et jugements premiers. Toutes nos autres connaissances se développent peu à peu sur ce

---

scilicet componentis et dividentis (*le jugement*). Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere nisi hoc principio intellecto (XX, 354).

1. *S. theol.*, I-II, q. LI, a. 1 : Intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis (II, 178). — *Ibid.* : Inter alios habitus ponitur intellectus principiorum, qui est a natura; unde et principia hujusmodi dicuntur naturaliter cognita (II, 178). — Cf. *De Verit.*, q. X, a. 6 : In lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita mediantibus universalibus conceptionibus per quas sicut per universalia principia judicamus de aliis et ea praecognoscimus in ipsis (IX, 164). — *Ibid.*, q. XI a. 3 : Deus notitiam primorum principiorum animae impressit, quae sunt quasi quaedam semina scientiarum (IX, 188).

2. *De Verit.*, q. X, a. 8 ad 1 : Intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatibus abstrahat... Species intelligibilium non sunt ei innatae (IX, 169).

3. *S. theol.*, I-II, LI, a. 1 : (Intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis). Ex ipsa enim natura animae intellectivae convenit homini quod statim, cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est majus sua parte; et simile est in caeteris. *Sed quid sit notum et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas per abstractionem intellectus agentis* (II, 178). Cf. *supra*, texte *De Verit.*, q. X, a. 6 :... mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur.

fonds primitif, avec le concours sans cesse renouvelé de l'expérience et par l'effort grandissant de notre réflexion[1]. En d'autres termes, notre pensée humaine n'embrasse pas du premier coup et comme dans une intuition simple et immobile toutes les vérités qui lui sont accessibles et tous leurs rapports, mais elle passe successivement des unes aux autres en vertu de ces rapports mêmes qui les unissent[2].

C'est là, particulièrement en ce qui concerne la formation des idées générales, un correctif de première importance, qu'on oublie trop souvent d'apporter à l'exposé de la doctrine thomiste, et faute duquel elle s'attirerait à juste titre le reproche de verser dans un intuitionisme exagéré. Il n'y a pourtant rien de plus contraire à son véritable esprit que d'attribuer à notre intelligence, comme le donneraient parfois à entendre certaines formules concises à l'excès et par là même imprécises, la vertu de pénétrer du premier coup la constitution intime de toutes choses sans exception. Redisons-le, qu'il s'agisse de simples représentations ou d'affirmations de leurs rapports, c'est-à-dire de jugements, ce sont seulement les principes qu'il saisit d'emblée, par une perception instantanée et immédiate[3]

1. *S. theol.*, I p., q. CXVII, a. 1 : Inest cuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quaedam universalia principia omnium scientiarum. Cum autem aliquis hujusmodi universalia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum accipit, per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quae nesciebat, ex notis ad ignota procedens (I, 447).

2. *De Verit.*, q. XI, a. 3 : Intellectui non omnia intelligibilia aequaliter vicina sunt ad cognoscendum ; sed quaedam statim conspicere potest, quaedam vero non conspicit nisi ex aliis principiis inspectis (IX, 188).

3. *Ibid.*, q. XV, a. 1 : Sine aliquo motu vel discursu, statim in prima et subita sive simplici acceptione (IX, 249). — *Simplici mentis intuitu*, comme dira plus tard Descartes. — Cf. *In I. Perihermeneias*, lect. 1, et *In IV Metaph.* lect. 6 : Duplex est operatio intellectus, una quidem quae dicitur indivisibilium intelligentia, per quam scilicet apprehendit essentiam uniuscujusque rei (la « simple appréhension » de la logique de Port-Royal) ; alia, scil. componentis et dividentis (le jugement, affirmatif ou négatif). Et in utraque inest aliquod primum (XVIII, 2, et XX, 354).

— et encore ne les saisit-il de la sorte que dans leur compréhension et non dans leur extension [1]. Quant au reste, quant à l'extension elle-même de ces notions originelles, et surtout quant aux idées plus complexes et aux jugements plus déterminés qui en résultent, notre entendement est essentiellement *discursif*, ou fait par nature pour raisonner, pour aller du connu à l'inconnu par le moyen du connu lui-même, sous la loi d'un progrès ou mouvement continu de la pensée [2].

VII

Si haut enfin qu'il se porte, ce mouvement conserve d'un bout à l'autre le caractère essentiel que lui imprime son point de départ. L'union substantielle de notre âme avec un organisme n'a pas seulement pour conséquence la dépendance originelle de notre savoir à l'égard de la sensibilité : il suit encore de là que l'objet propre et adéquat de notre intellection réside dans les natures universelles immanentes aux êtres sensibles, ou, comme parlait l'École, dans les universaux du monde des corps [3] : tout ce que nous devons à notre spiritualité, c'est de pouvoir les connaître précisément comme universelles [4].

---

1. Cf. *De Ente et Essent.*, 4 : Natura absolute considerata secundum rationem propriam, quae nec una dici potest nec plures, quia utrumque est extra intellectum ejus (XVI, 333).

2. C'est pourquoi l'homme se définit un animal *raisonnable*. (*De Verit.*, q. XV, a. 1 : ratio enim discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit [IX, 249]), et non pas, en toute rigueur de termes, *intelligent* (intellectus vero simplicem et absolutam cognitionem designare videtur. *Ibid.*).

3. *S. theol.*, I p., q. LXXXIV, a. 7 : Intellectus humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens (I, 335).

4. *Ibid.*, q. XII, a. 4 : Per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas quae quidem non habent esse nisi in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus,

Sans doute, et par la même raison, parce qu'elle dépasse le corps qu'elle informe, notre âme s'élève ensuite au monde supérieur des êtres immatériels[1] : mais aussi bien ne les conçoit-elle que par leur rapport au sensible lui-même, ou plutôt par le rapport du sensible à eux[2]. Et comme ce rapport est forcément très imparfait, autant dire que très imparfaite aussi est la notion que nous arrivons à nous faire de ce nouvel objet[3]. Au vrai, elle s'épuise presque tout entière en images et en métaphores qui restent par nécessité de nature fort au-dessous de la réalité qu'elles nous font entrevoir[4].

Ainsi en va-t-il en particulier de notre idée de Dieu, ce suprême sommet de la spéculation rationnelle. La seule voie qui nous soit ouverte pour y monter, ce sont les créatures et, en premier lieu, les créatures sensibles[5]. Or qui dit créatures dit effets infiniment disproportionnés à la

---

unde secundum intellectum possumus cognoscere hujusmodi res in universali, quod est supra facultatem sensus (I, 41). — Cf. *Ibid.*, q. LXXXVI, a. 1 ad 4 : (I, 344), q. LXXXV, a. 1 : (I, 336).

1. *Ibid.*, q. LXXXVIII, a. 1 ad 1 : Per hoc enim quod anima nostra cognoscat seipsam (scilicet quod sit quaedam res independens a materia, etc. *De Verit.*, q. X, a. 8 [IX, 169]), pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis (I, 351).

2. *S. theol.*, I p., q. LXXXV, a. 1 : Per materialia sic considerata (scil. immaterialiter et abstracte, *Ibid.*, q. LXXXVI, a. 1 ad 4 [I, 344]), in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus (I, 337). — *Ibid.*, q. LXXXIV, a. 7 : Impossibile est intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu nisi convertendo se ad phantasmata (I, 335). — *Contra Gent.* I, 12 : Nostrae cognitionis origo in sensu est, etiam de his quae sensum excedunt (V, 8).

3. *S. theol.*, I p., q. LXXXVIII, a. 2 ad 1 : Ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam, quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales (I, 352). — *Ibid.*, ad 3 : Per ea quae in rebus materialibus inveniuntur perfecte cognosci non potest immaterialium substantiarum virtus et natura, quia hujusmodi non adaequant earum virtutes (I, 352).

4. *Ibid.*, ad 2 : Similitudines, si quae a materialibus accipiantur, sunt multum dissimiles (I, 352).

5. *Ibid.*, a. 3 : Per creaturas in Dei cognitionem pervenimus (I, 352). — *Ibid.*, q. LXXXIV, a. 7 ad 3 : Deum cognoscimus ut causam (I, 335).

cause dont ils procèdent et plus que jamais incapables, par conséquent, de la représenter dans la pureté de son essence[1]. Voilà pourquoi, parvenue à ce point culminant de son ascension, notre connaissance trahit plus que jamais aussi l'imperfection radicale qu'elle retient de ses premières origines. Somme toute, nous n'obtenons par là de la nature de Dieu qu'un concept ou une série de concepts tout analogiques, c'est-à-dire impropres et inadéquats, beaucoup plus négatifs que positifs, et comme extérieurs, tous fondés en dernière analyse sur la relation des choses créées à leur cause nécessaire[2], mais ne saisissant pas celle-ci dans sa propre et absolue réalité[3].

Non pas d'ailleurs que cette imperfection de notre connaissance en puisse compromettre la certitude. Tout d'abord, c'est sur l'essence intime de la cause première, dans son fond dernier, que plane ici le mystère[4]. D'autre part, si nous ne trouvons rien, ni en nous ni hors de nous, qui ne soit hors de proportion avec l'adorable réalité, c'est précisément parce que nous en reconnaissons la perfection souveraine et la transcendance absolue[5].

---

1. *S. théol.*, I p., q. II, a. 2 ad 3 : Per effectus non proportionatos causae non potest perfecta cognitio de causa haberi (I, 8). — *Ibid.*, q. XII, a. 12 : Creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci (I, 469).

2. *Ibid.*, q. LXXXIV, a. 7 ad 3 : Deum cognoscimus ut causam, et per excessum et per remotionem (I, 335). — *Ibid.*, q. XIII, a. 1 : Deum cognoscimus secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae, et remotionis (I, 48).

3. *Ibid.*, a. 2 ad 3 : Essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus secundum quod in se est, sed cognoscimus eam secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum (I, 49).

4. *Ibid.*, q. II, a. 2 ad 3 : Per effectus non proportionatos causae non potest perfecta cognitio de causa haberi, sed tamen ex quocumque effectu potest manifeste demonstrari causam esse. Et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam (I, 8).

5. Cf. *In Boeth. De Trinit.*, prooem. q. I, a. 2 ad 1 (XVII, 355). — *De Verit.*, q. X, a. 12 ad 7 (IX, 180).

VIII

Telle est, dans ses lignes maîtresses, la théorie thomiste de la connaissance intellectuelle. Nous allons en reprendre l'un après l'autre quelques-uns des traits les plus saillants et qui, surtout, intéressent davantage le but que nous nous sommes proposé. Ces considérations peuvent se ramener à trois chefs principaux :

1. C'est d'abord la *nature* du processus généralisateur qu'il faut tâcher d'approfondir, recherchant en particulier la part qui y revient à l'intuition et celle qu'on y doit faire au discours : théorie de l'abstraction intellectuelle et de l'universalisation.

2. Nous aurons ensuite à porter l'effort de notre analyse sur les *principes* ou sources premières de ces différentes opérations : théorie de l'intellect agent, de l'intellect possible et de leur rapport.

3. Enfin il y a les *résultats* de toute cette élaboration mentale, eu égard avant toutes choses à la connaissance du transcendant et, en première ligne, du transcendant divin : théorie de l'analogie.

Nous étudierons la théorie de l'abstraction et de l'universalisation dans les chapitres II et III de cette première partie ; les deux autres théories feront l'objet des deux chapitres suivants.

CHAPITRE II

LA NATURE DE L'OPÉRATION INTELLECTUELLE.

— 1. NOTION PLUS APPROFONDIE DE L'ABSTRACTION — SON FOND INTUITIF

SOMMAIRE

I. — Abstraction ancienne et abstraction moderne. — La première relève de la connaissance directe et consiste à dégager l'intelligible du sensible. — II. Inclusion matérielle de l'intelligible dans le sensible et par suite de l'idée dans l'image. — III. En quoi l'opération intellectuelle est abstractive, en quoi perceptive. — IV. Nécessité de distinguer dans cette opération deux moments, répondant à la compréhension et à l'extension du concept. — L'abstraction ne se rapporte qu'au premier de ces deux moments. — V. Caractère spontané de cette opération : par elle l'intelligence conçoit les caractères essentiels séparément, et non comme séparés. — Élégante démonstration de saint Thomas. — VI. Deux observations : *a*) compénétration habituelle de l'image et de l'idée ; — primitivement et directement l'intelligence ne connaît pas l'individuel ; *b*) compénétration habituelle des deux moments du processus généralisateur, résultant de l'éducation de l'intelligence, — elle ne doit pas nous faire oublier leur distinction. — VII. Conséquence de tout ce qui précède : universel direct ou métaphysique et universel logique ou réflexe. — L'abstraction n'a trait qu'au premier. — VIII. Qu'il n'y a pas lieu dès lors de corriger ou de compléter la théorie thomiste et qu'il ne faut que la bien entendre. — IX. Raisons historiques du choix de ce terme d'abstraction : c'est toujours à l'immanence potentielle de l'intelligible dans le sensible qu'il en faut revenir. — X. Résumé et conclusion.

I

S'il est un terme qui revient souvent sous la plume de saint Thomas, au cours de ses analyses de la connaissance

intellectuelle, c'est celui d'abstraction. Il importe avant toutes choses d'en avoir une idée exacte. Commençons par dissiper une sorte d'équivoque qu'il a fait naître en nombre d'esprits. « Les notions rationnelles sont dégagées par abstraction des données sensibles », rien ne serait plus clair peut-être, si l'on ne déclarait point d'autre part qu'il n'y a pas de commune mesure entre les unes et les autres ou si l'on ne maintenait pas en même temps l'irréductibilité absolue de l'intelligence aux sens [1] : comment veut-on qu'une simple opération abstractive exercée sur les données de ceux-ci nous gratifie de tout un contingent d'idées que par eux-mêmes, on le reconnaît, ils ne nous fournissent point et qui, bien plus, les dépassent? L'abstraction isole seulement d'un groupe de représentations quelqu'une de ces représentations en particulier pour la faire saillir dans la conscience, mais elle ne crée pas la représentation privilégiée, elle la suppose au contraire. De là ce dilemme, à première vue rigoureux, opposé

1. Cf. v. g. *Contra Gent.* II, 66: *Contra ponentes intellectum et sensum esse idem*. Saint Thomas marque cinq différences principales : 1. Sensus in omnibus animalibus invenitur. Alia autem animalia ab homine intellectum non habent, quod ex hoc apparet quia non operantur diversa et opposita quasi intellectum habentia. (Cf. Descartes : « la raison est un instrument universel, qui sert en toute espèce de rencontre », etc., *Discours*, 5e p.) sed sicut a natura mota ad determinatas quasdam operationes et uniformes in eadem specie (« uniformité et spécificité de l'instinct »), sicut omnis hirundo similiter nidificat. Non est ergo idem intellectus et sensus; — 2. Sensus non est cognoscitivus nisi singularium... intellectus autem universalium; — 3. Cognitio sensus non se extendit nisi ad corporalia, ...intellectus autem cognoscit incorporalia, sicut sapientiam, veritatem et relationes rerum ; — 4. Nullus sensus seipsum cognoscit nec suam operationem, ...intellectus autem cognoscit seipsum et cognoscit se intelligere ; — 5. Sensus corrumpitur ab excellentia sensibilis, intellectus autem non corrumpitur ab intelligibilis excellentia ; quinimo qui intelligit majora potest melius postmodum minora intelligere (V, 118-9). La raison première et commune de ces différences, c'est que la sensation est liée à l'organisme, tandis que l'intellection en est indépendante. Cf. *S. theol.*, I p., q. LXXXV, a. 1 (I, 336). — *In III De Anim.*, lect. 4: Intelligere non est idem quod sentire... Haec autem est differentia, qua differt cognitio intellectiva a sensitiva, quod ...operatio sensus non est sine organo corporali, ...operatio autem intellectus non est per organum corporeum (XX, 108).

parfois à la doctrine thomiste : ou bien l'intelligence apporte quelque chose, ce quelque chose de nouveau et d'autre que les données des sens ne contiennent pas, auquel cas les connaissances rationnelles ne sont pas dégagées des sens, mais *a priori*; — ou bien l'intelligence n'apporte que son activité, abstractive tant qu'on voudra, mais alors on ne peut plus expliquer la genèse des connaissances rationnelles. Il faut décidément renoncer à la chimère d'un moyen terme qui réconcilierait l'idéalisme et l'empirisme, ces deux éternels adversaires. C'est l'un ou l'autre, ce ne peut être tous les deux à la fois. Il n'y a pas de synthèse de cette thèse et de cette antithèse.

On oublie que l'abstraction dont parle l'ancienne philosophie n'est pas du tout l'abstraction telle que l'entendent les modernes. Celle-ci est un procédé réflexe et, à ce titre, présuppose dans la conscience la donnée ou les données qu'elle isole : on ne réfléchit pas à vide; qui dit réflexion dit, s'il s'entend lui-même, quelque chose à quoi on réfléchisse et que la réflexion ne peut conséquemment pas faire naître. En un mot, l'abstraction des modernes opère, s'il s'agit de l'ordre intellectuel, sur des concepts *déjà formés*. Or, il en va tout autrement de l'abstraction des anciens [1], qui, précisément, on l'a vu plus haut, *préside à*

1. Au moins de celle dont il est ici question, de l'abstraction qui est en jeu dans le dégagement des notions rationnelles. Les philosophes de l'École n'ignoraient pas pour cela l'autre, celle que nous avons appelée l'abstraction des modernes, parce que c'est la seule dont on tienne généralement compte aujourd'hui. Cf. *S. theol.*, I p., q. LXXXV, a. 1 ad 1 : « Abstrahere contingit *dupliciter*. Uno modo per modum compositionis et divisionis, sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio vel esse separatum ab eo. Alio modo per modum simplicitatis, sicut cum intelligimus unum nihil considerando de alio. » (I, 337). — *Per modum compositionis et divisionis*, avec la notion expresse de la séparation effectuée, et donc d'une manière réfléchie, en connaissance de cause. Encore une fois, ce n'est pas ce dont il s'agit dans l'abstraction intellectuelle génératrice des concepts (et non plus dissociatrice de leurs éléments ou de ceux des images), laquelle s'opère *per modum simplicitatis*, laquelle consiste uniquement (cf. *infra*) en ce que les caractères essentiels qui forment le contenu du concept sont pensés *à part*, par un acte *primitif* de connaissance, tout simplement.

la formation des concepts eux-mêmes [1]. C'est une opération toute spontanée et immédiate qui s'exerce dans l'intelligence par le seul contact, si l'on peut ainsi parler, disons, en tout cas, à la seule présence des données sensibles, et qui s'exerce sur les données sensibles, dont elle élimine les caractères de particularité et de contingence pour faire apparaître l'essence universelle et nécessaire qu'elles enveloppent.

II

C'est qu'en effet, selon l'hypothèse thomiste, les sensations ou les images qui en sont les substituts, contiennent matériellement l'objet de nos concepts rationnels. Elles ne représentent pas seulement ce qui particularise les essences universelles, mais aussi, d'une certaine manière, ce qui est particularisé de la sorte, à savoir les essences elles-mêmes : comme s'exprime en propres termes saint Thomas, « bien que le sens ait pour objet propre le singulier, il ne va cependant pas sans atteindre en quelque façon l'universel lui-même, *singulare enim sentitur proprie et per se, sensus tamen est quodammodo et ipsius universalis* [2]. » La psychologie du docteur ne fait que transposer sa métaphysique [3]. L'intelligible est en puissance dans le sensible : l'image, représentative de celui-ci, doit dès lors enfermer virtuellement l'idée, qui exprimera celui-là — pourvu que l'intelligence possède précisément le pouvoir de faire sortir l'une de l'autre.

On dira peut-être, quoi qu'il en soit de la métaphysique même, que pareille proposition est tout simplement

---

1. « Abstractio illa est *productio* rei abstractae, scilicet speciei intelligibilis (l'idée). » (CAJETAN, *Comment. de la S. theol. de S. Thomas*, I p., q. LXXXV, a. 1).

2. *In II Poster. Analyt.*, lect. 20 (XVIII, 225).

3. Cf. *supra*, chap. I, p. 26 *sq*.

contradictoire, affirmant et niant en même temps l'inaccessibilité de l'universel à la pure expérience. Mais il suffit de continuer la lecture du même texte pour s'apercevoir qu'un tel reproche serait au moins exagéré. « Le sens, poursuit saint Thomas, ne représente pas seulement Callias en tant qu'il est Callias, mais aussi en tant qu'il est *tel homme*, et pareillement Socrate en tant qu'il est tel homme [1]. Et c'est pourquoi l'intelligence, intervenant à son tour, peut saisir (considérer) *l'*homme en chacun d'eux. Supposez le contraire, à savoir que les sens ne perçoivent d'aucune manière la nature universelle [2] dans les traits particuliers et avec les traits particuliers [3], supposez, d'un mot, qu'ils ne perçoivent pas d'une certaine manière la *nature* universelle *particularisée*, l'universel particularisé, il devient totalement impossible que de la représentation sensible résulte en nous une notion universelle [4] ».

Voilà comment on peut dire tout ensemble et sans contradiction que la connaissance rationnelle est dégagée de l'expérience [5] et que, néanmoins, elle a un contenu propre et se compose de notions supérieures que l'expé-

---

1. Socrate, en effet, est le nom d'*un* homme, et Callias aussi.

2. En puissance, il va de soi, ou matériellement.

3. En un tout concret, bien entendu, en un complexus irrésoluble aux sens eux-mêmes.

4. *Loc. cit.* : Manifestum est enim quod singulare sentitur proprie et per se, sed tamen sensus est quodammodo et ipsius universalis. Cognoscit enim Calliam, non solum inquantum est Callias, sed etiam inquantum est hic homo; et similiter Socratem, inquantum est hic homo. Et inde est quod tali acceptione sensus praeexistente anima intellectiva potest considerare hominem in utroque. Si autem ita esset quod sensus apprehenderet solum id quod est particularitatis, et nullo modo cum hoc apprehenderet universale in particulari, non esset possibile quod ex apprehensione sensus causaretur in nobis cognitio universalis (XVIII, 225).

5. *S. theol.*, I p., q. LXXXV, a. 3 : Cognitio intellectiva (aliquo modo) a sensitiva primordium sumit (I, 339). — Cf. *Ibid.*, q. LXXXVI, a. 1 ad 4: Id quod cognoscit sensus materialiter et concrete, quod est cognoscere singulare directe, hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstracte, quod est cognoscere universale (I, 344).

rience seule ne peut atteindre [1]. Les concepts intellectuels sont dégagés de l'expérience ou *a posteriori*, en ce sens que les raisons universelles et nécessaires qu'ils expriment, ou, si l'on aime mieux, en ce sens que les essences ou natures qu'ils expriment avec la forme de l'universalité et de la nécessité sont perçues dans les objets sensibles proposés par l'expérience. Ils ont un contenu propre, en ce sens que les facultés empiriques, exprimant au contraire les objets avec les caractères de la particularité et de la contingence, en restent dès lors empêchés de les atteindre dans leur pure notion idéale. Ces deux pouvoirs, sensibilité et intelligence, doivent donc pareillement intervenir, chacun à sa manière et à sa place. Supprimez le second, les sensations ou images ne s'éclaireront jamais de la lumière qui en fait jaillir les idées. Mais ôtez en revanche les intuitions empiriques, l'intelligence demeure inactive, et plus de notions nécessaires et universelles. « Quand de telles notions se produisent, a-t-on justement observé, elles ne se produisent pas comme des idées en l'air, mais comme perçues dans un objet d'expérience et comprises sous la donnée que l'expérience nous fournit de cet objet. Cette donnée en effet représente cet objet comme il est, c'est-à-dire conforme à un type universel et immuable, qu'il réalise sous les conditions de l'existence concrète. L'expérience ne saisit pas sans doute cette circonstance de la donnée et de l'objet, mais l'intelligence la saisit [2]. L'expérience informe donc en définitive l'intelligence de choses qu'elle ne pénètre pas elle-même, semblable à un messager porteur d'une lettre dont il ignore le contenu [3]. »

---

1. *De Verit.*, q. X, a. 6 : Pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne quod mens cognoscit sensus apprehendit, sed quia ex his quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur (IX, 164). — Cf. S. *theol.*, I p., q. LXXXVIII, a. 4 (I, 308).

2. Elle est là, pourrait-on dire, précisément pour cela.

3. E. Domet de Vorges, *La perception et la Psychologie thomiste*, p. 133.

Voilà aussi pourquoi saint Thomas disait volontiers qu'intelligence (*intellectus*) vient de *intus legere*, « lire (ou mieux « recueillir ») au dedans », lire (recueillir) dans la chose représentée par le sens ce que cette chose est en soi et qui reste caché au sens lui-même[1]. Une telle étymologie peut n'être pas exacte ; elle offre en tous cas l'avantage de bien faire comprendre la nature de l'opération intellectuelle, et tout ensemble de sa relation précise avec la représentation sensible ou empirique. D'autres, pour le noter en passant, ont proposé *inter legere* (par assimilation *intellegere*), « lire entre les lignes » : c'est toujours, au fond, la même idée, l'idée de ce pouvoir de vision plus aiguë et plus intense[2], qui pénètre dans les données de l'expérience beaucoup de choses (*multa*) que celle-ci ne saisit pas, mais qu'elle seule pourtant lui donne occasion de pénétrer[3].

Voilà, enfin, dans quelle voie il fallait chercher la réponse au dilemme du début[4]. De fait, ce dilemme viole une des règles fondamentales du genre, qui est que la division soit complète et n'admette pas le milieu. Or dans le cas présent, il y en a un, et le lecteur l'a déjà entrevu. Entre apporter elle-même les idées, qui sont alors *a priori*, qu'on ne doit plus songer conséquemment à dégager de l'expérience, et n'apporter que son activité, avec laquelle

---

1. *S. theol.*, II-II, q. VIII, a. 1 : Nomen intellectus quamdam intimam cognitionem importat ; dicitur enim *intelligere* quasi *intus legere*. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus : nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores, cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei (III, 30).

2. *S. theol.*, II-II, q., VIII, a. 1 ad 3 : Intellectus nominat quamdam excellentiam cognitionis penetrantis ad intima (III, 31). — *Ibid.*, q. XLIX, a. 5 ad 3 : Intellectus nomen sumitur ab intima penetratione veritatis (III, 191), etc.

3. *De Verit.*, q. X, a. 6 ad 2 : Ex his quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur (IX, 164) — i. e. (*S. theol.*, I p., q. LXXXV, a. 1) intelligit materialia, abstrahendo a phantasmatibus, et per materialia sic considerata in immaterialium aliquam cognitionem devenit (I, 337).

4. Cf. *supra*, p. 45 *sq.*

on ne peut plus rendre compte, disait-on, de ces notions supérieures, il y a pour l'intelligence un tiers parti [1] : c'est qu'elle exerce son activité propre précisément à percevoir dans les réalités expérimentales, de la manière que nous venons d'expliquer, les éléments nécessaires et universels qui échappent à l'expérience et qui constituent le contenu de ces notions supérieures elles-mêmes [2].

III

Les analyses qui précèdent contiennent la solution d'une autre difficulté, très voisine de celle qu'on vient d'examiner, si même elle n'en est pas tout simplement un aspect particulier. De ce que l'intelligence saisit dans l'objet proposé par l'expérience autre chose et plus que n'y peuvent démêler les facultés empiriques (par exemple, le rapport nécessaire de dépendance qui rattache tout fait à une cause), on a quelquefois conclu que l'intelligence est aussi autre chose et plus qu'un pouvoir d'abstraction et qu'il faut lui reconnaître en outre le pouvoir d'*ajouter* aux données sensibles, une *vis additiva*, comme on a dit. Tel serait le vrai sens de la théorie thomiste, dûment interprétée et même, au besoin, complétée [3].

---

1. Cf. E. Domet de Vorges, *op. cit.*, p. 136.

2. *S. theol.*, I p., q. XII, a. 4 : Per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse nisi in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere hujusmodi res in universali, quod est supra facultatem sensus (I, 41). — Cf. *Ibid.*, q. LXXXIV, a. 7 : Speculatur (intellectus) naturam universalem in particulari existentem (I, 335). — *De Verit.*, q. X, a. 6 : Verum est quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit : nihilominus ipsa anima in se similitudines rerum format, inquantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu (IX, 164).

3. Cf. A. de Margerie, *Le principe de causalité*, in *Congrès scientifique international des catholiques*, 1888 : « Il faut modifier sur un point important, non comme fausse, mais comme incomplète et insuffisante,

Mais il semble bien que nous ayons encore affaire à une conception erronée, ou plutôt inexacte, de l'abstraction intellectuelle, et que cette inexactitude ou cette erreur soit toujours occasionnée par ce mot d'abstraction même. Sans doute, il y a, en pareil cas, élimination mentale des caractères de particularité et de contingence qui affectent les représentations sensibles, mais ce n'est là, en réalité, qu'une opération préliminaire, préparatoire d'une autre, qui est l'opération décisive [1]. Disons mieux, ce n'est là qu'un moyen en vue d'une fin, qui est de « rendre actuellement intelligible l'essence individualisée sous des formes accidentelles. » Disons mieux encore : ce n'est là qu'un côté de l'abstraction, par l'autre côté elle est foncièrement perception. « Dans le même instant, écrit l'un des plus sûrs interprètes modernes de saint Thomas, Matteo Liberatore, l'intelligence abstrait et perçoit par une action qui est en même temps abstractive et perceptive. Elle perçoit en faisant son abstraction, c'est-à-dire en prenant

---

la théorie aristotélico-scolastique de la connaissance intellectuelle... l'intelligence a donc, outre et par-dessus sa vertu *éliminative*, une vertu *additive*, la vertu de saisir comme nécessaire un rapport qui n'est donné dans l'expérience que comme contingent, de saisir comme universel, c'est-à-dire comme s'étendant à tous les cas possibles, un rapport que l'expérience n'aperçoit que dans un groupe restreint de phénomènes ». — Cf. Congrès de 1894, *Sciences philosophiques*, p. 27 : « Je ne vois pas comment on peut, sans se contredire *in terminis*, appeler *vis abstractiva* et seulement *abstractiva* une faculté à laquelle on attribue autre chose et plus qu'une force éliminative... Il faut compléter la théorie scolastique de l'intellect agent, en reconnaissant à celui-ci, outre une *vis abstractiva*, une *vis additiva* ». — L'auteur fait ici allusion à la terminologie de l'École. Cf. v. g. LIBERATORE, *Della conosc. intellett.*, vol. II, cap. II, a. 8 : « Acciochè la mente attenga l'universale diretto, non ha bisogno se non dell' esercizio della sua *virtu astrattiva* ». — Cf. ZIGLIARA, *La luce intellettuale e l'ontologismo*, II, 260.

1. Préliminaire *logiquement*, car on va voir qu'au vrai les deux sont contemporaines et que de leur synthèse résulte une action unique totale, dont elles sont comme les deux moments. — Il va sans dire que nous entendons ici abstraction dans le sens qui a été précisé précédemment (Cf. *supra*, ch. I, III *sub fin.* p. 32 *sq.*), à savoir y compris la représentation proprement dite de l'intelligible, qui la prolonge et la complète naturellement.

de l'objet le seul élément qui la concerne, sans connaître d'aucune manière des éléments qui ne sont point de sa compétence [1]. » Et les maîtres de l'École observent communément à ce propos, sur les traces de saint Thomas lui-même, que, d'une certaine façon, toutes nos facultés de connaître en font autant : chacune saisit dans l'objet ce qui lui revient, et ne saisit que cela même; la vue, par exemple, perçoit la couleur d'un fruit sans en percevoir l'odeur, qui n'est cependant pas séparée de la couleur dans l'objet à la fois odorant et coloré [2]. A cause de quoi l'on a pu dire que « les sens sont des machines à abstractions ». Il en va de même, dans la doctrine que nous exposons, de l'intelligence : bien que les types universels et nécessaires n'existent que dans les individus, tout comme, au point de vue des principes proprement dits, les lois n'ont de réalité que dans les faits où elles s'appliquent [3], rien n'empêche pourtant que les uns, c'est-à-dire les types et les lois, soient connus sans les autres, c'est-à-dire les individus et les faits [4]. Voilà l'abstraction, laquelle,

---

1. *Della conosc. intellett.*, II, p. 107 : « Un solo ed identico punto è quello, in cui la facoltà intellettiva astrae ed intende, con azione astrattiva insieme e percettiva ; percepisce astraendo, cioè cogliendo l'obbietto da quel lato solo, ond' esso gli corrisponde, senza badare agli altri lati, che non sono di sua pertinenza. »

2. *S. theol.*, I p., q. LXXXV, a. 2 ad 2 : Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine ejus odore. Si ergo quaeratur ubi sit color, qui videtur sine odore, manifestum est quod color, qui videtur, non est nisi in pomo. Sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, inquantum in visu est similitudo coloris et non odoris (I, 338). — Cf. *Contra Gent.* II, 75 (V, 128). — « Le rôle de chaque sens, écrivait récemment M. Bergson, est d'extraire du tout la composante qui l'intéresse. » (*Matière et Mémoire*, p. 42). C'est ce que l'École appelait l'objet *formel*, à la différence de l'objet *matériel*.

3. *S. theol.*, I p., q. LXXXV, a. 2 ad 2 : Ipsa natura, cui accidit intelligi vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus... Humanitas, quae intelligitur, non est nisi in hoc vel illo homine (I, 338). *Contra Gent.*, II, 75 : Natura speciei nunquam est nisi in his individuis (V, 128).

4. *Contra Gent.*, II, 75 et *S. theol.*, I p., q. LXXXV, a. 1 ad 1 : Licet natura speciei nunquam sit nisi in his individuis,... ea quæ pertinent

redisons-le, est en même temps ou plutôt indivisiblement perception [1].

IV

L'examen d'une troisième difficulté achèvera de mettre cet aspect de la doctrine dans tout son jour. Il s'agit de ce terme d'*universel*, qui, lui aussi, deviendrait vite l'occasion d'un malentendu. Comment la connaissance de l'universel serait-elle donc affaire d'intuition et de spontanéité ? *Universel* emporte quelque chose de commun, une nature quelconque commune à une multitude et même, en dernière analyse, à une multitude illimitée : il paraît bien que, pour arriver à concevoir cette communauté même de nature entre un nombre illimité de choses, il faille réfléchir tout d'abord, puis surtout rapprocher, comparer, juger, peut-être raisonner, en tout cas et en un mot recourir à une série d'opérations successives et logiquement enchaînées, dont on ne voit pas trop ce qu'elles peuvent avoir de commun avec une intuition ou perception proprement dite — mais tout cela, au contraire, ressemble à s'y méprendre à un discours mental, à un procédé discursif !

Rien n'est plus vrai. Mais aussi bien faut-il se rendre compte que, par cette abstraction intuitive ou perception

---

ad rationem speciei possunt considerari sine principiis individualibus (V, 128 et I, 337). — *In III De Anim.*, lect. 8 : Nihil prohibet duorum ad invicem conjunctorum unum intelligi absque eo quod intelligatur aliud. Sicut visus apprehendit colorem, absque hoc quod apprehendat odorem... unde et intellectus potest intelligere aliquam formam absque individuantibus principiis (XX, 120). — Cf. etiam *De Anim.*, a. 3 ad 8 (VIII, 475).

1. Cf. *S. theol.*, *loc. cit.* : « Humanitas, quae intelligitur, non est nisi in hoc vel illo homine, sed quod humanitas *apprehendatur* sine individualibus conditionibus, *quod est ipsum abstrahi*, accidit humanitati secundum quod *percipitur* ab intellectu » (I, 338). — Cf. *Ibid.*, a. 1 ad 1 (I, 337). — *In III De Anim.*, lect. 12 : Abstrahit intellectus universale a particulari, *inquantum intelligit* naturam speciei sine principiis individuantibus (XX, 130).

abstractive dont nous avons parlé, l'intelligence ne connaît que la nature ou essence en elle-même, sans la connaître encore précisément comme universelle : or c'est seulement pour la connaissance de l'universalité comme telle que le travail discursif de la pensée est requis. Nous sommes obligés, pour nous faire bien comprendre, de soumettre à une analyse plus approfondie la fonction généralisatrice de l'esprit.

Revenons à cette fin sur la notion de l'universel. On a rappelé tout à l'heure que l'universel, c'est-à-dire le contenu de l'idée générale[1], est une nature commune (en fait ou en droit[2]) à une multitude indéfinie d'objets, une nature susceptible de se retrouver dans une multitude indéfinie d'objets, *unum aptum inesse multis*[3]. Il y a dès lors deux éléments à distinguer dans l'idée : 1° conception d'une nature ou essence ; 2° conception de la possibilité que cette essence se réalise indéfiniment, qu'elle soit, pour ainsi parler, tirée à un nombre illimité d'exemplaires sans cesser de se retrouver identique en chacun d'eux. Le premier élément, connaissance de la nature en elle-même,

---

1. L'*universel* des anciens ne coïncide pas tout à fait, qu'on le remarque bien, avec l'*idée générale* des modernes. Celle-ci désigne plutôt *la modification de l'intelligence* concevant le général (τὸ καθόλου) ; *universale* désigne *le contenu objectif* de l'idée, τὸ καθόλου directement. D'un côté c'est la pensée, de l'autre ce qui est pensé. On reconnaît dans ce cas particulier la différence profonde de points de vue qui sépare les deux spéculations, point de vue objectif et point de vue subjectif.

2. Les anciens auteurs citaient volontiers comme exemple de cette universalité de droit l'idée du soleil, unique sans doute de fait, disaient-ils, mais dont le pareil ou les pareils pourraient fort bien exister. L'astronomie moderne a justifié cette hypothèse en faisant voir dans les étoiles tout autant de soleils semblables au nôtre. Cf. *In VII Metaph.*, lect. 13 : Universale est, quod *natum est* pluribus inesse, non autem quod pluribus inest ; quia quaedam universalia sunt, quae non continent sub se nisi singulare, sicut sol et luna. Sed hoc non est quin ipsa natura speciei, quantum est de se, sit nata esse in pluribus (XX, 498).

3. *In VII Metaph.*, lect. 13 : Hoc enim dicitur universale, quod natum est multis inesse et de multis praedicari (XX, 498). — Cf. *In I Periherm.*, lect. 10 (XVIII, 21). — L'école recourait ici encore à l'étymologie (?) : *unum versus alia* (Cf. Arist. ἓν κατὰ πολλῶν).

puta lapidis, aut hominis, aut equi[1], est comme la *matière* de l'idée générale; le second élément, notion expresse de sa possibilité de reproduction indéfinie et aperception de son identité dans tous les cas, en est comme la *forme*. Parlons le langage des logiciens : dans le premier cas, je pense plutôt en compréhension, dans le second cas en extension. Un naturaliste dirait à son tour que c'est un *type* qu'il a en vue au premier moment *(puta hominem aut equum)* et un *genre*[2] dans le second *(puta genus humanum aut equinum aut animale)*. Dès lors aussi la question de l'origine ou de la formation des idées générales se dédouble comme il suit : 1° comment arrivons-nous à connaître la nature ou essence de l'objet? — 2° comment arrivons-nous à concevoir la possibilité qu'elle se réalise identique dans un nombre illimité d'autres objets?

Or c'est seulement à la première de ces deux questions que répond en toute rigueur la théorie de l'abstraction intellectuelle. La nature ou essence que l'intelligence perçoit dans ce premier moment, en la dégageant de tout ce qui l'individualise dans l'objet empirique, est sans doute universelle en soi et, si l'on peut dire, objectivement, en ce sens que, objectivement et en soi, elle se retrouve identique dans les autres objets empiriques de même espèce et qu'il suffira que l'intelligence remarque cette identité pour concevoir l'idée *formellement* générale[3]. Mais à ce premier

---

1. Cf. *S. theol.*, I p., q. LXXXV, a. 1 ad 1 : Ea quae pertinent ad rationem speciei cujuslibet rei materialis, puta lapidis, aut hominis, aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scil. naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur (I, 337).

2. *Resp.* un embranchement, une classe, un ordre, etc.

3. *S. theol.*, I p., q. LXXXV, a. 3 ad 1 : Universale dupliciter potest considerari : uno modo secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis, ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa... et secundum hunc modum universale est posterius (I, 339).

moment, ce caractère et comme cette tendance universelle de l'idée n'est pas encore conçue : il y a tout simplement connaissance de la nature ou essence toute pure et toute nue[1], dans l'individu à qui elle appartient et que représente la donnée sensible[2], mais perçue à part des caractères individuels eux-mêmes[3], et sans qu'on sache, à s'en tenir au seul acte intellectuel, qu'elle appartient précisément à cet individu[4].

V

Non pas que cette élimination des caractères individuels soit, dans la phase primitive du processus généralisateur, opérée en connaissance de cause. Comme parle saint Thomas, l'intelligence saisit alors les éléments essentiels *à part*, mais non pas *comme séparés*, *non quidem intelligens ea esse separata, sed separatim vel seorsum intelligens*[5]. Il en va, dans cette première phase, de l'individualité comme de l'universalité et de l'universalité comme de l'individualité : l'intelligence est à l'égard de l'un et de l'autre dans un état purement négatif, elle en ignore absolument; et, quand les auteurs traditionnels disent qu'elle fait abstraction des éléments individuels, il

---

1. *S. theol.*, I p., q. LXXXV, a. 3 ad 1 : ... Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis, prout invenitur in particularibus (I, 339).

2. *S. theol.*, I p., q. LXXXVII, a. 7 : Speculatur naturam universalem in particulari existentem (I, 335).

3. *Ibid...* sed sine individualibus conditionibus.

4. Cf. *De Ente et Essent.*, cap. 3 *sub fin.* : Hoc nomen humanitas... non continet in sua significatione nisi quod est hominis inquantum homo et praecidit omnem designationem materiae (i. e. individuationem) (XVI, 333). — C'est ce que l'auteur appelle, dans le chapitre suivant, « natura hominis absolute considerata, quae abstrahit a quolibet esse sive in uno sive in pluribus » (XVI, 333).

5. *In III De Anim.*, lect. 12 :... Ea vero, quae sunt in sensibilibus (scil. naturam universalem speciei) abstrahit intellectus, non quidem intelligens ea esse separata, sed separatim vel seorsum intelligens (XX, 130).

faut bien se garder encore une fois de l'entendre d'une abstraction réfléchie et voulue à la façon moderne; ces expressions signifient, ni plus ni moins, qu'elle ne connaît que l'élément essentiel, qu'elle n'est ouverte, pour ainsi parler, ou perméable qu'à lui et comme impressionnée que par lui [1]. On a pu la comparer, de ce chef, à la plaque photographique, qui n'est sensible qu'à certains rayons lumineux et sur laquelle les autres rayons n'agissent en aucune manière; ou encore à un prisme qui ne se laisserait pénétrer que par un seul des rayons dont se compose la lumière blanche et qui demeurerait opaque pour tous les autres; ainsi l'essence s'isole, sous l'influence de l'entendement, des notes individuantes, qui restent pour lui, en tant que telles, absolument lettre close.

Nous touchons ici à l'un des points les plus considérables, sinon même au point capital de la théorie [2]. Aussi ne doit-on pas s'étonner que saint Thomas ait eu à cœur de le mettre dans une vive lumière. Tel est le but, entre autres passages, de l'élégante démonstration qui se rencontre au chapitre IV du court et substantiel traité *De Ente et Essentia*. Que l'intelligence, dans un premier moment, conçoive la nature ou essence en elle-même, *essentiam simplicem*, abstraction faite de tout rapport soit à l'individu, soit à l'espèce, et par suite qu'elle ne la conçoive alors ni comme singulière ni comme universelle, ce n'est pas seulement ce qui a lieu en fait, c'est encore, en droit, ce qui ne peut pas ne pas avoir lieu. Car si l'humanité, par exemple, conçue de la sorte en soi (*natura hominis absolute considerata*), impliquait une relation essentielle à l'espèce, si, de soi et par définition, elle se multipliait entre les membres de l'espèce, elle ne

1. *S. theol.*, I p., q. LXXXVI, a. 1 : Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium (I, 344). — *Ibid.*, q. LXXXV, a. 1 : Hoc est abstrahere universale a particulari, considerare scilicet naturam speciei *absque consideratione individualium principiorum* (I, 337).

2. On en verra mieux l'importance par la suite. (Cf. 2me partie).

pourrait jamais se réaliser dans l'individu avec le caractère d'unité incommunicable qui le distingue, comme il arrive pourtant en Socrate : *si enim pluralitas esset de ratione ejus, nunquam posset esse una, cum tamen una sit secundum quod est in Socrate.* Pareillement, si elle impliquait à l'inverse une relation nécessaire à l'individu, si de soi et par définition, elle avait part à l'individualité, elle ne pourrait plus s'affirmer de l'espèce, se multiplier avec l'espèce, et c'en serait fait de celle-ci à son tour : *similiter si unitas esset de intellectu et de ratione ejus, tunc esset una et eadem natura Socratis et Platonis nec posset in pluribus plurificari.* A cette question donc : l'essence considérée en elle-même, *secundum naturam et rationem propriam*, doit-elle être dite unique ou multiple ? il faut répondre : *ni l'un ni l'autre*, parce que les deux, pluralité et unité, sont également étrangers à sa notion et qu'elle peut se trouver, de fait, affectée de l'une aussi bien que de l'autre, de l'unité (individuelle) aussi bien que de la pluralité (spécifique) : *ideo si quaeratur utrum ista natura possit dici una vel plures, neutrum concedendum est ; quia utrumque est extra intellectum ejus et utrumque potest sibi accidere.* Qu'il n'y ait qu'un seul homme ou qu'il y en ait plusieurs, cela ne change rien à l'essence de l'humanité, laquelle fait donc par elle-même abstraction de son existence effective en plusieurs ou en un seul. Il y a donc aussi un moment où elle est connue comme telle, et ce ne peut être que le premier moment même où elle est connue, puisque alors on n'en connaît précisément que ce qui la constitue en elle-même, *quae primo in ejus definitionem cadunt,* que ce qu'elle offre d'emblée et par elle-même à l'esprit, *quod primo cadit in intellectum ejus.* L'essence n'est donc, au premier moment, connue ni comme individuelle ni comme universelle, mais comme essence tout court, *secundum quod hujusmodi.* C. Q. F. D. [1].

---

1. *Op. et loc. cit.* (XVI, 333).

VI

Vue singulière, il est vrai, et même positivement étrange. Les deux remarques suivantes contribueront sans doute à diminuer la surprise qu'on en éprouve au premier instant.

Si, en effet, l'on a beaucoup de peine à bien entendre ce caractère propre de l'acte spécifique de l'intelligence, la raison en est tout d'abord qu'à dire vrai cet acte ne se produit jamais seul, mais qu'il est toujours accompagné d'une perception sensible, à savoir celle-là même qui le provoque, et qui l'achève aussi et le remplit, en le déterminant à l'objet individuel qu'elle représente dans son individualité même. Une analyse minutieuse peut seule l'en dégager. Car il ne faut pas se laisser prendre à ces apparences : dans la théorie que nous exposons, l'intelligence ne connaît pas directement et par elle-même les individus ; elle ne les atteint que par voie réflexive, *per quamdam reflexionem, secundum quamdam continuationem intellectus ad imaginationem*, comme dit saint Thomas[1]. Il y aurait là un autre trait fort curieux de sa doctrine à mettre en lumière. Mais cet examen nous entraînerait trop loin et ne rentre d'ailleurs pas directement dans notre sujet. Il nous suffit présentement de savoir que, dans la doctrine elle-même, les deux connaissances, celle de la nature universelle et celle de l'individu, sont distinctes et relèvent de deux pouvoirs différents, bien qu'elles soient liées par une loi de simultanéité[2].

---

1. Cf. *S. theol.*, I p., q. LXXXVI, a. I (I, 344). — *De Verit.*, q. II, a. 6 (IX, 37), q. X, a. 5 (IX, 162).

2. Voici, très brièvement, l'explication de saint Thomas. C'est en réfléchissant donc, non pas sur sa propre opération (qui n'a saisi que l'universel), mais sur celle d'une autre puissance (de là « per *quamdam* reflexionem »), l'imagination, qui nous donne la représentation empirique de l'individu, autrement dit, c'est en se reportant à l'image par laquelle elle est entrée

On pourrait faire une remarque analogue au sujet de l'universalité proprement dite, plus exactement au sujet de la différence qu'il y a entre connaître la nature (ou essence) en elle-même et la connaître en tant qu'universelle ou communicable à l'indéfini. Ce qui empêche que l'on comprenne bien cette différence, c'est que, en fait encore, dans la réalité psychologique vivante, les deux connaissances se compénètrent pareillement l'une l'autre, surtout dans l'état actuel où, l'habitude et comme l'éducation de l'intelligence aidant, nous concevons du premier coup pour chaque nature découverte sa possibilité de reproduction illimitée. Mais cette instantanéité même avec laquelle le second élément se superpose aujourd'hui au premier doit-elle nous faire prendre le change sur leur vrai rapport? Nous croyons que c'est ici le lieu de s'inspirer de la « méthode psychologique » de l'École anglaise, qui démêle dans des faits simples de prime abord les superfétations ultérieures dont se compliquent si souvent les données vraiment primitives de la conscience. Notre analyse de la généralisation ne doit pas se borner à l'étudier telle que nous y procédons à un moment donné, telle que nous avons appris ou même qu'on nous a plus ou

---

en rapport avec lui, que l'intelligence en acquiert la notion comme tel. Et cette possibilité pour l'intelligence de revenir sur l'image, et non pas seulement sur sa propre idée, a sa raison dans l'unité de conscience qui enveloppe toutes nos opérations psychologiques, unité de conscience qui s'explique elle-même par l'unité du sujet simple en qui elles s'accomplissent, *non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque* (*De Verit.*, q. II, a. 6 ad 3 [IX, 377]). Il faut bien remarquer que la conscience dont il s'agit ici c'est la conscience réflexe, justement; or de cet acte de réflexion, l'intelligence, justement aussi, est seule capable, parce que faculté spirituelle. Et considérez-le comme visant la sensation ou l'image à titre de modifications du sujet, il s'appellera conscience proprement dite et tout court; considérez-le comme s'étendant par elle à l'objet qu'elles représentent, il s'appellera perception intellectuelle du singulier corporel — perception *indirecte* attendu qu'elle n'atteint pas l'objet par elle-même, mais en tant qu'il est représenté par une faculté inférieure (Cf. LIBERATORE, *Della conosc. intell.*, II, 387 *sq.* — SALIS-SEWIS, *Della conosc. sensitiva*, p. 71 *sq.*)

moins appris à y procéder, — par exemple par le langage et les habitudes tout organisées qu'il impose plus ou moins à la pensée : il faut en outre faire effort pour la reconstituer autant que possible dans sa physionomie originelle et comme à l'état naissant. Généraliser pour nous, aujourd'hui, c'est tout de suite et, à première vue, uniquement, se représenter un caractère ou une somme de caractères *communs* à tout un *groupe*. Sans doute, c'est bien là le moment décisif ou le point culminant de l'opération tout entière : son importance même n'aurait-elle cependant pas eu pour effet de nous accoutumer à ne plus voir que lui et à perdre de vue l'autre moment, préparatoire, il est vrai, mais non moins réel et capital, que saint Thomas appelle la *consideratio naturae absoluta* [1] et que nous avons appelé nous-même la connaissance de la nature ou essence tout court? A force de porter notre attention sur le terme final du processus généralisateur ou l'idée générale complète et parfaite ou encore l'idée conçue précisément comme générale, nous en venons facilement à négliger le point de départ intellectuel de ce processus, à savoir la représentation pure et simple du contenu propre de l'idée. Il reste pourtant vrai que les deux moments sont à tout le moins logiquement distincts et qu'à l'origine ils ont même dû l'être en effet [2].

VII

Quoi qu'il en soit, c'est à cette connaissance de la nature en elle-même, *essentia simplex*, *homo inquantum*

---

1. *Quodlib.* VIII, q. 1 ad 1 : Consideratio naturae absoluta... quantum ad ea tantum quae per se competunt tali naturae (IX, 571). — *De Ente et Essent.*, a. 4 (XVI, 333). — Cf. *supra*, p. 57, notes 1 et 4.

2. Ainsi s'ouvre une issue au cercle vicieux souvent signalé à propos de la généralisation : « pour généraliser il faut abstraire, mais pour abstraire il faut généraliser. » (Cf. H. Bergson, *Matière et mémoire*, p. 170 sq.). Il ne faudrait « généraliser pour abstraire » que si l'abstraction

homo, que l'École a donné le nom d'*universel direct* ou *métaphysique*, par opposition à l'*universel logique* ou *réflexe*, lequel ajoute effectivement à la simple notion de cette simple nature l'idée de sa communicabilité même ou de son aptitude à se retrouver identique en plusieurs êtres; lequel, par suite, correspond à l'idée *formellement* générale ou à l'idée générale proprement dite [1].

Distinction d'une importance souveraine, et dont l'application, indiquée tout à l'heure, se découvrê à présent d'elle-même. De fait, si l'on doit reconnaître que l'universel demande quelque chose de plus qu'une simple intuition et qu'il faut faire appel, pour en donner l'explication intégrale, à un véritable discours mental, c'est précisément l'universel logique ou réflexe qui est alors en cause; ou, ce qui revient au même, c'est la seconde des deux questions

---

devait nous donner par elle-même et du premier coup les concepts universels tout faits, en tant précisément qu'universels. Mais la difficulté tombe, si l'abstraction ne nous fait atteindre que les éléments essentiels ou constitutifs (la *natura absolute considerata*), dont l'extension universelle sera seulement reconnue ensuite.

1. Voir, sur cette distinction d'universel direct et d'universel réflexe, entre autres LIBERATORE, *Della conosc. intell.*, t. II, p. 85 *sq.*). — ZIGLIARA, *La luce intellettuale...*, t. I, p. 41 *sq.* — SANSEVERINO, *Éléments de philosophie chrétienne*, trad. fr., t. I, p. 674 (en note). — C'est dans le même sens qu'on doit prendre les formules *universale in essendo* et *universale in praedicando*. Elles se rencontrent déjà dans l'opuscule anonyme *De Universalibus* (LV des opuscules douteux de saint Thomas). Les docteurs du M. A. appelaient aussi l'universel réflexe universel de seconde intention, ou tout simplement intention seconde. Il faut bien comprendre ce terme (combien n'y a-t-il pas de personnes qui ne le connaissent que par la célèbre plaisanterie : *an chimaera bombicinans in vacuo possit comedere secundas intentiones* ?) : « Intentionem secundam appello illud, dit l'opuscule LV *De Universalibus*, quod secundo intelligit intellectus de re. » — *Secundo*, par voie de réflexion, en revenant sur l'objet déjà connu (par une « intention première »). De là l'équivalent *recogitatio*. Donc intention seconde = connaissance réflexe, par opposition à connaissance spontanée et directe (= intention première), et aussi le contenu objectif de cette connaissance. — Quant au terme même d'*intention*, il se rapporte au caractère *actif* (*tendere in*) de la connaissance, qui requiert une sorte de tension de son organe sensible (organe proprement dit) ou immatériel (faculté). (Cf. le τόνος des stoïciens, CICÉRON, *Acad.* II, 10 : mens naturalem *vim* habet, quam *intendit* ad ea quibus movetur).

élémentaires précédemment discernées dans le problème total de la généralisation qui exige cette réponse. Manifestement, la comparaison intervient en pareil cas : ayant observé plusieurs objets semblables et abstrait de chacun d'eux, à la manière décrite ci-dessus, la même identique nature, nous reconnaissons l'identité de cette nature même en tous, nous les pensons *en tant qu'essentiellement semblables*. Pas n'est besoin d'un grand effort de réflexion pour se rendre compte que leur nombre pourrait croître à l'indéfini sans que la nature qu'ils réaliseraient tous indistinctement cessât d'être identique, ou pour découvrir dans cette nature la possibilité de se retrouver telle dans un nombre illimité d'objets. Bref, l'universel réflexe n'exprimant plus par lui-même une propriété intrinsèque de la chose, mais une relation, une propriété logique ajoutée à cette essence intrinsèque, il est clair que la perception n'y suffit plus, et qu'un procédé logique, aussi, et discursif, devient indispensable — à cause de quoi cet universel prend le nom de logique lui-même. Mais il en va tout autrement de l'universel direct et métaphysique, qui échappe à cette nécessité. En sorte que rien n'empêche plus, par ce côté, l'abstraction primitive qui le fournit d'offrir un caractère foncièrement intuitif.

VIII

Nous comprenons mieux que jamais qu'il n'y ait pas lieu, dans la théorie traditionnelle, de dédoubler l'intelligence en un pouvoir d'abstraire à proprement parler et en un pouvoir d'ajouter aux données empiriques ce que l'expérience ne pénètre point par elle-même [1]; car cet élément inaccessible à l'expérience et que l'intelligence seule perçoit, c'est précisément en abstrayant, comme on

1. Cf. *supra*, p. 51, note 3.

a vu plus haut, qu'elle le perçoit. Sans doute un tel acte ajoute à nos connaissances, puisqu'il nous rend intelligible la *nature* de *la* cause, par exemple, en l'émancipant des conditions individuelles où elle est comme emprisonnée dans *les* causes concrètes qui la réalisent — ou encore, pour prendre un exemple dans les jugements eux-mêmes, *la loi* de causalité, en la dégageant des faits expérimentaux dans lesquels elle s'applique. Mais, et c'est là le point capital, cet acte *n'ajoute rien aux choses,* puisqu'il ne fait que révéler leur nature intime et leurs conditions essentielles[1]. Et tel est le péril de la modification proposée : non seulement elle est oiseuse, mais elle altère gravement la théorie qu'elle prétend corriger. Cette formule, « pouvoir d'ajouter aux données empiriques » (*vis additiva*), induirait assez facilement à croire que c'est l'intelligence qui ajoute tout de bon aux faits d'expérience ces conditions essentielles elles-mêmes, par exemple la relation nécessaire à une cause. Ce qui nous ramènerait, somme toute, et contre les propres intentions des auteurs en jeu, à la thèse criticiste. Ce qui dénaturerait du tout au tout, par conséquent, la doctrine traditionnelle de l'École sur ce point. Aux termes de celle-ci en effet, l'intelligence n'a besoin que de faire abstraction des traits caractéristiques de l'individualité pour saisir les éléments essentiels dans les êtres empiriques eux-mêmes dont ils constituent comme le fond premier[2]. « L'intelligence a donc, outre et

1. Cf. P. Fuzier, *Le principe de causalité...*, p. 29, in *Congrès scientifique internat. des catholiques*, 1894.

2. Cf. *S. theol.*, I p., q. LXXXIV, a. 7 : Speculatur naturam universalem (potentia) *in particulari* existentem (I, 335). — *Ibid.* q. LXXXV, a. 1 : Hoc est abstrahere universale a particulari vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scil. naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, etc. (I, 337). *Or* (*Ibid.* a. 2) species intelligibilis se habet ad intellectum ut *quo* intelligit intellectus ; par elle l'intelligence atteint d'emblée la chose : id quod intelligitur *primo* est *res* — et non pas *species*, encore une fois, celle-ci n'est connue que *secundario* (*per secundam intentionem*, justement). *Car* si ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima (*nos idées subjec-*

par dessus sa vertu éliminative, une vertu additive, la vertu de saisir comme nécessaire un rapport qui n'est donné dans l'expérience que comme contingent, de saisir comme universel, c'est-à-dire comme s'étendant à tous les cas possibles, un rapport que l'expérience n'aperçoit que dans un groupe restreint de phénomènes[1] » : encore une fois, c'est justement en quoi consiste ici l'abstraction, à « saisir comme nécessaire un rapport qui n'est donné dans l'expérience que comme contingent », à « saisir comme universel un rapport que l'expérience n'aperçoit que dans un groupe restreint de phénomènes », puisque abstraire veut dire ici *considerare principia speciei absque consideratione principiorum individuantium*[2] et que ces *principia speciei* représentent précisément l'élément de nécessité universelle (au moins en puissance[3]) qu'enveloppe par nature chaque fait particulier et contingent[4]. Abstraction et perception ne font donc, dans l'espèce, littéralement qu'un, et l'on n'était pas fondé, de ce seul chef, à les distinguer comme deux opérations originales, requérant chacune un principe irréductible.

---

lives) sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam (*ne porteraient pas sur la réalité objective*), sed solum de speciebus quae sunt in anima (I, 338). Toute science, en somme, se réduirait ainsi à une manière de psychologie. — Cf. *Contra Gent.*, II, 75 (V, 128). — *Supra*, Ch. I, IV, p. 34.

1. Cf. *supra*, p. 51, note 3.

2. Cf. *S. theol.*, p. I, q. LXXXV, a. 1 (I, 337).

3. Cf. *Contra Gent.*, II, 77 : Determinatas naturas rerum sensibilium nobis praesentant phantasmata, quae nondum pervenerunt ad esse intelligibile, cum sint similitudines rerum materialium etiam secundum proprietates individuales. Non igitur sunt intelligibilia actu; et tamen, quia in hoc homine (v. g.), cujus similitudinem repraesentant phantasmata, est accipere naturam universalem denudatam ab omnibus conditionibus individuantibus, sunt intelligibilia in potentia (V, 132).

4. Cf. *S. theol.*, I p., q. LXXXVI, a. 3 : Nihil est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat (I, 345). — Cf. *infra*, ch. VII, A, I, II et VI.

IX

Mais si telle est la véritable nature de cet acte mental, pourquoi l'appeler abstraction ? Ne serait-il pas préférable de recourir à une autre formule — soit, par exemple, perception intellectuelle — qui en mettrait directement en relief le fond intuitif ? Peut-être : les raisons pourtant qui dictèrent aux vieux docteurs l'emploi de ce terme d'abstraction s'entendent fort bien, historiquement parlant. Elles résident dans leurs préoccupations polémiques, en particulier à l'égard de la psychologie platonicienne ou du moins réputée par eux telle. Et cette psychologie leur était antipathique surtout à cause de la métaphysique dont elle leur semblait solidaire. Il serait difficile de développer ces vues dans toute leur ampleur sans dépasser par trop les limites de notre présent sujet : force nous sera donc de nous borner à quelques indications.

La métaphysique à laquelle nous venons de faire allusion, c'est, d'un mot, le réalisme[1] ; et la psychologie correspondante, c'est ou bien celle des idées innées, comme on a dit plus tard, des *species animae naturaliter inditae*, comme on disait alors[2], sous la forme précise de théorie de la réminiscence, — ou bien celle de la participation aux formes séparées[3], pour parler le langage de l'École, c'est-à-dire, comme nous parlerions aujourd'hui, aux idées, prises dans le sens platonicien — sans rechercher d'ailleurs si les deux psychologies diffèrent réellement l'une de l'autre. A peine est-il besoin d'expliquer ce qu'on

---

1. Au sens où l'on entend ce terme dans la querelle des universaux, et non plus comme nous l'entendons nous-même dans ce travail, par opposition à idéalisme. Cf. *infra*.

2. Cf. *S. theol.*, I p., q. LXXXIV, a. 3 : Utrum anima omnia intelligat per species sibi naturaliter inditas (I, 330).

3. *Ibid.*, a. 4 : Utrum species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis (I, 331).

entend ici par réalisme : il s'agit de cette doctrine célèbre aux termes de laquelle les natures ou essences universelles existeraient en soi, en dehors des individus, constituant dans leur pureté absolue un monde supérieur, le monde intelligible, dont notre monde sensible ne serait qu'une participation imparfaite et défaillante[1]. Et dès lors, voici comment on rendait compte, psychologiquement, de la connaissance que nous avons, en fait, de ces réalités supérieures : c'est encore d'une participation que l'on se réclamait à cette fin, soit d'une participation *actuelle*, renouvelée pour ainsi dire à chaque instant et consistant dans une ressemblance de l'idée imprimée à ce moment même dans l'âme[2]; — soit d'une participation *originelle*, si l'on peut ainsi dire encore, s'effectuant dès le principe et une fois pour toutes, et déterminant d'un seul coup la présence latente dans notre esprit de toutes les notions intellectuelles, que l'union de l'âme avec un organisme l'empêchera de remarquer d'abord, mais qui s'éveil-

---

1. *S. theol.*, I p., q. LXXXIV, a. 4 : Plato posuit formas rerum sensibilium per se sine materia subsistentes, sicut formam hominis, quam nominabat *per se hominem*, et formam vel ideam equi, quam nominabat *per se equum ;* et sic de aliis. Has ergo formas separatas ponebat participari a materia corporali ad essendum, sicut materia corporalis per hoc quod participat ideam lapidis fit hic lapis, etc. (I, 331). — Cf. *De Verit.*, q. X, a. 6 : Quidam, ut Platonici, posuerunt formas rerum sensibilium esse a materia separatas, et per earum participationem a materia sensibili effici individua in natura, etc. (IX, 163).

2. *S. theol.*, I p., q. LXXXIV, a. 4 : Has ergo formas separatas ponebat (Plato) participari et ab anima nostra et a materia corporali ; ab anima quidem nostra ad cognoscendum, a materia vero corporali ad essendum ; ut sicut materia corporalis, per hoc quod participat ideam lapidis, fit hic lapis, ita intellectus noster, per hoc quod participat ideam lapidis, fit intelligens lapidem. Participatio autem ideae fit per aliquam similitudinem ipsius ideae in participante ipsam, per modum quo exemplar participatur ab exemplato. Sicut igitur ponebat formas sensibiles, quae sunt in materia corporali, effluere ab ideis sicut quasdam earum similitudines, ita ponebat species intelligibiles intellectus nostri esse similitudines quasdam idearum ab eis effluentes (I, 331-2). — Cf. *De Verit., loc. cit.* : Platonici posuerunt formas esse a materia separatas, earum vero participatione mentes humanas scientiam habere (IX, 163).

leront ensuite au cours de l'expérience à la manière de souvenirs remémorés [1].

Or, que les universaux existent de la sorte *a parte rei* comme autant d'absolus, c'est ce que, à la suite de son maître Aristote, saint Thomas ne peut se résoudre à admettre [2]; avec son maître Aristote, il tient pour l'immanence des natures universelles aux individus, en qui seuls elles se réalisent, qui seuls subsistent actuellement en eux-mêmes et qui ne renferment l'universel qu'en puissance [3]. Il ne peut plus donc être question pour lui à ce compte, et sans préjudice des autres raisons qu'il fait valoir [4], d'expliquer notre connaissance de l'universel par

---

1. Cf. *De Verit.*, q. X, a. 6 : Alia opinio fuit ponentium ...humanas animas in seipsis continere omnium rerum notitiam, sed per conjunctionem ad corpus praedictam cognitionem obtenebrari, et ideo dicebant nos indigere studio et sensibus ut impedimenta scientiae tollerentur dicentes addiscere nihil aliud esse quam reminisci (IX, 163).

2. Cf. *S. theol.*, I p., q. LXXXIV, a. 4 : Contra rationem rerum sensibilium est, quod earum formae subsistant absque materia, ut Aristoteles (lib. VII *Metaph.* text. 44 usque ad 58) multipliciter probat (I, 332). — Cf. *De Verit.*, q. X, a. 6 : Sed haec positio a Philosopho sufficienter reprobata est, qui ostendit quod non est ponere formas sensibilium nisi in materia sensibili, etc. (IX, 163).

3. Cf. *S. theol.*, I p., q. LXXXV, a. 3 ad 2 : Humanitas, quae intelligitur, non est nisi in hoc vel illo homine, sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, *ad quod sequitur intentio universalitatis*, accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu (I, 338). — Nous avons vu *supra* qu'au regard de l'intelligence elle-même, l'essence ne devient *formellement* universelle qu'au *second moment* de l'opération totale. — Cf. « Ad quod (abstrahi) *sequitur* intentio universalitatis », l'universel reflexe, etc.

4. Elles se ramènent somme toute à la difficulté d'expliquer dans une telle hypothèse l'intime union de l'âme et du corps, et la part que prend celui-ci à la connaissance, en termes plus exacts le rôle de condition rigoureuse qu'il y joue (nécessité des sens et de leurs images pour l'intellection). — Cf. *S. theol.*, I p., q. LXXXIV, a. 3 : Hoc (scil. quod intellectus hominis naturaliter sit plenus omnibus speciebus intelligibilibus, ce que nous avons appelé participation *originelle*) non videtur convenienter dictum... si ponatur esse animae naturale corpori uniri. Inconveniens enim est quod naturalis operatio alicujus rei impediatur per id quod est sibi secundum naturam. Secundo manifeste apparet hujus positionis falsitas ex hoc quod, deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum quae apprehenduntur secundum illum sensum : sicut caecus natus nullam

une participation immédiate, originelle ou actuelle, à des « formes séparées » qui n'ont jamais existé que dans l'imagination des platoniciens : puisque l'universel n'a de réalité que dans les individus, c'est seulement des individus, des images ou des sensations représentatives des individus, que la notion en peut être extraite — ou, comme disaient les anciens, *abstraite*. Nous voilà retombés comme tout naturellement sur le terme en cause, et du choix de ce terme la raison déterminante nous saute ainsi aux yeux.

X

En résumé, l'abstraction intellectuelle est l'opération par laquelle la pensée atteint du premier coup les éléments essentiels des êtres empiriques représentés par les images. Elles les atteint en les dégageant du mélange ou tout naturel qu'ils forment en celles-ci avec les éléments individuels, et c'est par quoi elle est précisément abstraction. Mais elle ne les conçoit pas non plus, à ce moment exact, dans leur généralité même, que leur conférera seulement un procédé ultérieur et discursif de l'esprit (universel réflexe) : elle les saisit dans leur pure et absolue réalité (universel direct), et c'est par quoi elle reste foncièrement perception. Il n'y a là qu'une différence de points de vue, ou plutôt d'effets et de relations, dans une opération unique

---

potest habere notitiam de coloribus; quod non esset, si intellectui animae essent naturaliter inditae omnium intelligibilium rationes (I, 331). — Cf. *De Verit.*, q. X, a. 6 (IX, 163). Voici maintenant pour la première hypothèse (participation *actuelle*, *supra*, p. 68) : Secundum hanc positionem sufficiens ratio assignari non posset, quare anima nostra corpori uniretur. Maxime videtur corpus esse necessarium animae intellectivae ad ejus propriam operationem, quae est intelligere. Si autem anima intelligibiles species secundum naturam suam apta esset recipere per influentiam separatorum principiorum tantum, non indigeret corpore ad intelligendum; unde frustra corpori uniretur (*S. theol.*, I p., q. LXXXIV, a. 4 [I, 332]. — Cf. *De Verit.*, *loc. cit.* [IX, 163 4]).

et totale, qui, d'un mot, s'appelle abstraction par rapport à ce qui lui échappe (*notae individuantes*) et perception par rapport à l'objet propre auquel elle se termine (*natura absolute considerata*). Ainsi la même courbe est dite à la fois convexe et concave, convexe eu égard à l'espace qui l'entoure du dehors, concave eu égard à celui qu'elle enveloppe au dedans.

CHAPITRE III

LA NATURE DE L'OPÉRATION INTELLECTUELLE.

— 2. LIMITES DE L'INTUITION ET ROLE DU DISCOURS.

SOMMAIRE

I. Difficulté que soulève la théorie telle qu'elle a été exposée dans le chapitre précédent. — Intuition et discours. — II. Interprétation plus satisfaisante : l'abstraction intuitive ne nous fournit que les concepts les plus universels, à l'aide desquels la pensée construit synthétiquement et discursivement tous les autres. — III. Textes divers qui appuient cette interprétation. — IV. D'une autre interprétation récente de la doctrine thomiste dans son rapport au problème de l'induction. — Réduction à l'unité, par cette voie, de l'induction et de la généralisation, considérées l'une et l'autre comme un procédé foncièrement intuitif. — V. Critique : difficulté de concilier pareille interprétation avec les faits; en quoi l'induction reste discursive. — VI. Suite : d'ailleurs, au point de vue thomiste, on ne doit tenir l'induction pour intuitive que dans le dégagement des lois les plus hautes (telles que la loi de causalité universelle), tout comme la généralisation n'est intuitive (au premier moment, universel direct) que dans la mise en lumière des notions les plus génériques. — VII. Résumé et conclusion.

I

S'il suffit de restituer à l'abstraction sa vraie physionomie pour soustraire la théorie thomiste aux difficultés examinées dans le chapitre précédent, on n'aboutit par là qu'à en soulever une autre, et d'une bien autre gravité. Il faut reconnaître que la plupart des auteurs traditionnels, par l'imprécision ordinaire de leur langage, la rendraient

plus que jamais redoutable. « Qu'est-ce que l'intelligence saisit au juste dans l'image et qu'en laisse-t-elle ? demande à ce sujet un néo-thomiste éminent. Je n'ai nulle part, poursuit-il, trouvé ce problème très approfondi dans l'École : c'est cependant un des points les plus délicats de la doctrine péripatéticienne. On se borne généralement à proclamer que l'intelligence perçoit les essences. Mais quelles sont les essences immédiatement perçues ? On ne se met guère en peine de l'indiquer.... Ceci a pourtant une grande importance [1] ».

De fait, on persuadera difficilement à un esprit nourri des idées et informé des méthodes scientifiques de notre temps, que l'entendement humain ait reçu ce magique privilège de pénétrer du premier coup le fond intime des choses. Mais alors il suffirait d'y bien regarder une fois, et nous aurions la science intégrale, exhaustive, absolue, universelle, telle que Dieu la possède ! Mais alors l'erreur serait au pied de la lettre inconcevable, et il nous serait physiquement impossible de nous tromper sur la nature des êtres ! Mais alors la science ne peinerait plus à édifier lentement et minutieusement ses classifications, à ajuster, à serrer, à préciser sans cesse ses définitions, à remanier avec une inlassable persévérance ses explications et ses théories, elle se ferait en un clin d'œil et comme par un jeu, et l'on ne pourrait plus dire que le génie y est une longue patience ! Libre à un platonicien, par conséquent, de se donner cette illusion, qu'il communique directement par la pure pensée avec la pure essence des êtres [2] : une expérience séculaire nous a singulièrement assagis à cet égard. Et, sans descendre jusqu'à notre époque, on aurait même quelque droit de s'étonner qu'un tel rêve ait pu séduire une psychologie aussi soucieuse en général

1. E. Domet de Vorges, *La perception et la psychologie thomiste*, p. 168.

2. Cf. *Phédon*, 66 *e*, 99 *e*, — 37.

de réalité concrète et positive que l'est celle du péripatétisme.

II

Mais est-ce bien là ce qu'elle enseigne ? C'est précisément de l'auteur du Περὶ Ψυχῆς et de son grand disciple médiéval que se réclame un autre néo-thomiste des plus autorisés, lorsqu'il propose de n'appliquer qu'aux notions les plus génériques et les plus universelles [1] cette hypothèse d'une abstraction intuitive originelle atteignant d'emblée les principes essentiels des objets d'expérience. Ce qui revient à dire qu'en toute rigueur elle nous met seulement en possession des concepts élémentaires que l'analyse découvre au fond de toutes nos pensées comme leur commun substrat. Et surtout, c'est de ces concepts élémentaires exclusivement qu'on peut et qu'on doit soutenir qu'ils coïncident, dans le premier moment du processus généralisateur, avec leur propre objet, ou qu'ils le *perçoivent* à la lettre et immédiatement. Eux seuls donc représentent les données vraiment premières, les vraies et uniques *données*, en un mot, de l'intelligence : telles les idées d'être, d'unité, de substance, de cause, etc. Non pas sans doute la cause et la substance au sens complet et métaphysique des termes, car elles ont besoin, pour arriver à ce degré d'exactitude, d'être retouchées, perfectionnées et achevées par des analyses ultérieures. Autrement dit, nous ne les percevons point, par cet acte original et originel de l'entendement, avec la précision et la rigueur qu'elles comportent en ontologie, mais dans une

1. Celles qui ont nom dans l'École *transcendantaux* et *catégories*, *transcendantaux* = modes les plus universels de l'être (tels vérité, bonté, unité, etc.), *catégories* = modes généraux de l'être ou aspects fondamentaux sous lesquels on l'envisage dans le jugement (juger, affirmer, κατηγορεῖν) (tels la substance et les accidents, soit absolus, soit relatifs). Cf. tous les traités d'ontologie.

indistinction que seuls la réflexion et le raisonnement viendront démêler par la suite.

Quant aux autres concepts, nous les construisons pas à pas, à mesure que progresse notre réflexion même et que s'agrandit le champ de notre expérience, par un travail de synthèse discursive dont ces abstraits primitifs fournissent les premiers matériaux et qui est naturellement susceptible d'une perfection toujours croissante. Ainsi se forment peu à peu les notions de ces essences plus hautes et plus riches, plus compréhensives et plus complexes, que la perception intellectuelle eût été impuissante à dégager [1]. Qu'on prenne la peine d'analyser en détail l'une quelconque de ces notions, soit celle d'homme, ou de prince, ou d'ingénieur, ou toute autre; l'on s'apercevra que toutes se résolvent invariablement, au terme d'une régression plus ou moins prolongée, dans les concepts élémentaires que nous supposons présentement dus à des abstractions originelles immédiates [2].

---

1. Ce sont ces concepts que certains auteurs appellent « essences rationnelles », par opposition aux « essences réelles » qu'il ne nous est pas donné d'atteindre et dont ces essences rationnelles font pour nous fonction. Cf. E. DOMET DE VORGES, *op. cit.*, p. 172.

2. Voir sur ce point précis tout le IVe livre du traité de T. M. ZIGLIARA, *La luce intellettuale e l'ontologismo*, en particulier *cap.* 2do (t. II, p. 181 *sq.*). — Pour le reste du présent paragraphe, cf. E. PEILLAUBE, *Théorie des concepts*, praes. p. 302-3 : « Ces expressions employées couramment dans l'idéologie péripatéticienne (à savoir que l'intellect possède le pouvoir d'abstraire les essences ou raisons des choses, leur *quod quid est*, leur τὸ τι ἐστι) ont prêté quelquefois à une équivoque qu'il est facile de dissiper. L'abstraction primitive et originelle dont nous parlons n'atteint pas les essences des objets matériels au sens où l'on prend ce mot dans la science. Abstraire spontanément des essences toutes faites comme celles qu'exprime la définition serait un procédé bien facile pour arriver à la science. N'est-ce pas ce sens qu'on attribue à l'abstraction, lorsqu'on nous demande avec une pointe évidente d'ironie quelle est l'essence d'un facteur rural? (Cf. *Revue philosophique*, t. XLI, p. 526). Aristote, à qui nous devons la découverte d'une spontanéité effective de l'abstrait, se serait bien gardé d'accorder à l'homme un semblable pouvoir. Nous ne pouvons connaître *a priori* (il serait plus exact ou plus conforme, semble-t-il, à la vraie pensée de l'auteur, de dire : « du premier coup »), par une vue directe de l'esprit, aucune essence toute faite. Ce n'est que par définition et démons-

On voit par là les limites de l'intuition, et qu'elles sont vite atteintes. En somme, c'est la presque totalité de nos idées dont la genèse est ainsi restituée au discours. Et l'impression pénible que l'exposé de la doctrine thomiste risquait, autrement, de produire sur les esprits modernes, a déjà beaucoup plus de chances de s'évanouir. Reste à savoir toutefois si telle est bien, dans le fond, la pensée de notre docteur. En dépit de quelques apparences contraires [1], nous croyons que oui. Si c'est une correction apportée à sa théorie, c'est une correction qui n'en violerait la lettre que pour en mieux sauvegarder l'esprit : ou plutôt, c'est moins une correction qu'une précision.

III

Nous avons vu précédemment qu'aux yeux de saint Thomas l'entendement humain est essentiellement discursif, au point même qu'on ne doit pas, suivant la rigueur

---

tration, ἀποδείξει, ὁρισμῷ, que nous connaissons l'essence, τὸ τί ἔστι, quand il nous est donné de la connaître. Les essences abstraites par la spontanéité intellectuelle sont des essences génériques et transcendantes, comme les raisons d'être, de substance, d'accident, de mouvement, de repos, ou bien encore des essences spécifiques très confuses. Assurément, pour avoir le concept scientifique du mouvement, de la substance, de l'être, il faudra procéder, comme parle saint Thomas, par composition et par division, c'est-à-dire par des jugements et des raisonnements. Ces données primitives et encore très confuses (dues à l'abstraction pareillement primitive et immédiate de l'intelligence) s'éclaireront par la réflexion, mais encore faut-il qu'elles soient abstraites à l'origine par l'activité intellectuelle dans cette confusion et cette imperfection même... et ce sont même elles qui servent de point de départ nécessaire au procédé discursif de l'entendement qui les achèvera, les précisera, les complètera... Par essences, il faut donc entendre (quand on dit que l'intelligence les perçoit) les réalités les plus génériques, les plus transcendantales. »

1. Nous avons en vue les textes où saint Thomas parlera, entre autres, d'« abstraire l'essence » de pierre, ou d'homme, ou de cheval, *ut puta lapidis, aut hominis, aut equi* (Cf. *S. theol.*, I p., q. LXXXV, a. 1 ad 1 [I, 337]. — *De Ente et Essent.*, ch. III [LXVI, 3, 1]). C'est sans doute pour cette raison qu'un grand nombre d'auteurs choisissent ces exemples, et aussi, vraisemblablement, parce que c'est plus expéditif. C'est ainsi qu'on

absolue des termes, définir l'homme un animal intelligent, mais un animal raisonnable, c'est-à-dire, dans le sens étymologique du mot, fait par nature pour raisonner [1] : cette condition est-elle conciliable avec la possession d'un pouvoir d'intuition immédiate des essences toutes faites, qui s'exercerait indifféremment à propos de tout objet et, si l'on peut ainsi dire, à jet continu? — C'est d'autant moins vraisemblable qu'on nous avertit par ailleurs que « tous les intelligibles ne sont pas également à proximité de notre intelligence, mais qu'il y en a qu'elle saisit de prime abord, tandis qu'elle ne parvient aux autres que par l'intermédiaire de connaissances préalables [2] ». Le rapport de ce texte à l'abstraction intellectuelle, et surtout à sa portée restreinte, n'est-il pas évident?

Mais il y a plus : dans les endroits mêmes où il insiste sur ce caractère discursif de notre science humaine, saint Thomas prend soin d'ajouter qu'elle ne laisse pourtant pas de participer dans une certaine mesure à un mode plus élevé de connaissance, à savoir l'intuition, privilège des substances supérieures ou des esprits purs [3]. Le raisonnement en effet ne pourrait passer d'un terme à l'autre sous la loi d'un progrès indéfini, s'il ne procédait d'un premier terme fixe, immédiatement saisi par la pensée — comme nous dirions aujourd'hui, s'il n'y avait pas une connaissance intuitive au point de départ, toute

---

dira qu'en voyant un cheval j'en dégage aussitôt la nature essentielle de cheval, *la chevalité*, comme disait déjà Antisthène, lorsqu'il opposait son nominalisme au réalisme de Platon, ἵππον μεν ὁρῶ, ἱππότητα δέ ουχ ὁρῶ (Cf. SIMPLICIUS, *In Arist. Categ.*, 66 *b* 45). Et en un sens il avait parfaitement raison, car la chose n'est pas tout à fait si simple que cela.

1. Cf. *supra*, ch. I, VI, p. 38 *sq*.

2. *De Verit.*, q. XI, a. 3 : Intellectui non omnia intelligibilia aequaliter vicina sunt ad cognoscendum ; sed quaedam statim conspicere potest, quaedam vero non conspicit nisi ex aliis principiis inspectis (IX, 188). — Cf. a. 1 ad 12 (IX, 185).

3. *Ibid.*, q. XV, a. 1 : Quamvis cognitio animae humanae sit per viam rationis, est tamen in ea aliqua participatio illius simplicis cognitionis quae in substantiis superioribus invenitur (IX, 249).

connaissance discursive deviendrait impossible : s'il n'y avait que la connaissance discursive, il n'y aurait pas de connaissance discursive. On doit donc admettre quelques données initiales, antérieures et supérieures au discours, qui leur soit subordonné tout entier [1]. — C'est toujours la même idée maîtresse qui se fait jour à travers ces lignes transparentes : le domaine de la perception intellectuelle circonscrit à un petit nombre d'éléments premiers, matériaux obligés de toutes les synthèses ultérieures.

On pourrait alléguer encore ce que l'auteur enseigne, dans les mêmes passages, du mouvement inverse de régression par lequel les produits de ces synthèses discursives sont résolus finalement dans les premiers principes que nous devons à une intuition originelle, *in principia prima, quorum acceptio est intellectus* [2]. La *Somme théologique* et les divers ouvrages qui la complètent reviennent plus d'une fois sur cette vue générale. Il y est souvent parlé de notions primitives de l'entendement *(primae conceptiones intellectus)* qui sont dégagées du premier coup de la réalité empirique par la vertu de l'intellect agent *(quae* statim *lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas* [3]*)* ; telles, entre autres, les notions d'être, d'unité, etc. (*sicut ratio entis, et unius, et alia hujusmodi* [4]*)* ; et ce sont ces notions mêmes, celle d'être en particulier, dans lesquelles

1. *De Verit.*, q. XV, a. 1 : Motus omnis ab immobili procedit. Et sicut motus comparatur ad quietem ut ad principium, ita et ratio comparatur ad intellectum..., quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi ejus discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, etc. (IX, 249).

2. *Ibid.* : Comparatur ratio ad intellectum et ut ad terminum. Nam nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio ejus quod per discursum invenitur ad principia prima in quae ratio resolvit (IX, 249). — Cf. q. I, a. 1 : Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque (IX, 6).

3. *Ibid.*, q. XI, a. 1 (IX, 183).

4. *Ibid.* (IX, 183).

l'analyse retrouve le fond commun de toutes nos idées (*in quod omnes conceptiones resolvit intellectus* [1]). Ces éléments radicaux de nos concepts représentent donc bien, dans la pensée du docteur, les seuls et vrais objets de l'abstraction intuitive.

Enfin saint Thomas remarque expressément qu'en plus d'un cas nous n'arrivons à déterminer les principes essentiels des êtres que par voie de raisonnement, *componendo et dividendo*, et de raisonnement parfois laborieux (*investigamus*) [2]. La connaissance de l'âme nous en fournit un exemple qui dépasse tous les autres par son éclat et sa portée. Cette connaissance en effet est double, elle peut avoir trait soit à l'existence soit à la nature du sujet pensant [3]. Or si, dans le premier cas, notre âme n'a besoin, pour savoir qu'elle existe, que de sa seule présence à elle-même, manifestée par son opération, si elle se perçoit alors elle-même par cela seul qu'elle est et qu'elle agit, il en va tout autrement dans le second cas : il y faut cette fois un peu plus de cérémonies, c'est-à-dire une enquête avisée et minutieuse [4]; et l'on ne doit pas s'étonner des erreurs

---

1. *De Verit.*, q. I, a. 1 (IX, 6). — Cf. *In I Sentent. Dist.* VIII, q. 1, a. 3 : Primum quod cadit in conceptione intellectus est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu (VI, 69). — *De Verit.*, q. I, a. 1 : Illud quod concipit intellectus quasi notissimum et in quod omnes conceptiones resolvit est ens. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens (IX, 6). — *S. theol.*, I-II, q. XCIV, a. 2 : Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus quaecunque quis apprehendit (II, 343).

2. *S. theol.*, I p., q. LVIII, a. 5 : Componendo et dividendo quandoque ad intellectum quidditatis pervenimus, sicut cum dividendo et demonstrando definitionem investigamus (I, 228).

3. *De Verit.*, q. X, a. 8 : De anima duplex cognitio haberi potest..., per hanc cognoscitur *an est* anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam ; per aliam vero scitur *quid est* anima et quae sunt accidentia ejus (IX, 168). — Cf. *S. theol.* I p., q. LXXXVII, a. 1 (I, 347).

4. *S. theol.*, *loc. cit.* : Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus, ex quo mens percipit seipsam ; et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam (notre « conscience » moderne). Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit ejus praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio (I, 347).

dans lesquelles tombent ceux à qui manque la force d'esprit et de volonté nécessaire pour la mener à bon terme [1]. Que si l'essence intime de la réalité qui doit pourtant nous être la plus accessible [2], à savoir celle de notre sujet même, se dérobe aux prises de l'intuition, à plus forte raison la nature spécifique des objets extérieurs ne pourra-t-elle se découvrir qu'au prix de multiples efforts, méthodiquement appliqués. Et encore ne réussirons-nous pas toujours, tant s'en faut, même par cette voie détournée du discours, à nous en faire une notion propre et distincte : n'en percevant que l'élément générique et incapables d'en saisir le trait différentiel, il ne nous restera alors d'autre ressource que de les distinguer par l'ensemble de leurs qualités accidentelles : *quia essentiales rerum differentiae sunt ignotae frequenter et innominatae, oportet interdum uti accidentalibus differentiis ad substantiales rerum differentias designandas* [3]. Qu'on veuille bien retenir ces paroles suggestives : *essentiales rerum differentiae sunt ignotae frequenter et innominatae,* nous voilà plus que jamais loin, semble-t-il, du pouvoir d'intuition des essences à volonté et sans restriction [4].

Il paraît donc bien, tout compte fait, que la pensée de saint Thomas sur ce point ne fasse pas l'ombre d'un doute. On peut même estimer que les derniers textes cités équivalent à une déclaration formelle. Admettons toutefois qu'elle ne soit pas encore aussi décisive qu'il serait permis de le souhaiter : si l'on consent à se reporter aux explications qui précèdent, on éprouvera peut-être cette

---

1. Unde et multi naturam animae ignorant, et multi etiam circa naturam animae erraverunt (*Ibid.*). — Cf. *Contra Gent.*, III, 46 (V, 192).

2. *De Verit.*, q. X, a. 8: Ex hoc enim quod essentia sua est sibi praesens (Cf. *supra*, p. 79, note 4), anima *est potens* exire in actum cognitionis sui ipsius (IX, 168). — Cf. *Contra Gent.*, *loc. cit.* : Ipsa autem anima semper sibi adest actu (V, 192).

3. *De potentia*, q. IX, a. 2 ad 5 (VIII, 179). — Cf. *In I de Anim.*, lect. 1, *sub fin.* (XX, 4).

4. Cf. M. Liberatore, *Della conoscenza intellettuale*, t. II, p. 350.

impression, qu'un tel déficit est chose tout à fait négligeable. Saint Thomas peut n'avoir point porté sa propre théorie à ce degré de précision : mais elle y tend visiblement tout entière comme à son aboutissement naturel. Encore une fois, si c'est la remanier que de la présenter sous ce jour, c'est la remanier avant tout par elle-même et suivant son vrai sens, *ad suam ipsius mentem*. C'est donc aussi, quant au fond, lui rester fidèle. Pour le reste, on ne peut reprocher à son auteur de n'avoir point tenu compte d'acquisitions et d'expériences que, venus plus tard dans un monde plus vieux, nous devons surtout au temps, ce grand maître. Bornons-nous à la préciser dans la mesure nécessaire, en la mettant en harmonie avec des besoins nouveaux. Tant il est vrai que la spéculation progresse, lentement peut-être, mais sûrement, et qu'aucune philosophie ne doit rester étrangère à ce mouvement universel, dont elle ne s'isolerait qu'au risque de sa propre vie.

IV

Ce problème des rapports de l'intuition et du discours dans la fonction généralisatrice de l'esprit, plus exactement dans la doctrine thomiste sur la fonction généralisatrice de l'esprit, a donné lieu, il y a quelques années, à une remarquable étude qu'a publiée la *Revue philosophique*[1]. L'auteur, et ce n'est pas sa moindre originalité, s'est d'ailleurs placé, pour le discuter, au point de vue propre de l'induction, cette *quaestio vexatissima* des logiciens modernes. S'il faut l'en croire, ceux-ci se seraient mépris du tout au tout sur la nature du procédé par excellence des sciences expérimentales. L'induction n'est pas en elle-

1. T. XLI, p. 353 *sq.* et p. 516 *sq.*, articles de M. G. Fonsegrive : *Généralisation et induction*. — Cf. *Éléments de philosophie*, du même, t. I, p. 129 *sq.* et t. II, p. 94 *sq.*

même, dans son trait proprement différentiel, un discours mental, qui irait du particulier au général, à l'inverse de la déduction, qui va du général au particulier ou, en tout cas, du plus général au moins général. Non pas que le raisonnement n'ait sa part dans la procédure *totale* qui aboutit à la détermination scientifique des causes. Mais toute la question est de savoir : 1° où et comment il intervient au juste; 2° quel raisonnement c'est. Or il n'intervient 1° ni dans l'établissement de la compréhension du concept qui formule la loi (comme simple rapport *essentiel* de deux faits[1]), ni dans la constitution définitive de son extension universelle[2]. Ces deux éléments, en effet, extension universelle aussi bien que compréhension essentielle, résultent de deux abstractions intuitives, l'une portant sur un rapport de causalité ou de coexistence, l'autre sur les faits susceptibles de le réaliser ou plutôt sur la possibilité indéfinie de tels faits. Quant au raisonnement, tout son rôle est de préparer cette seconde abstraction, par la subsomption d'un nombre plus ou moins grand d'évènements concrets au concept abstrait de la loi : car c'est ainsi que nous pouvons nous rendre compte que ce concept abstrait équivaut en réalité à un concept universel, si l'on préfère, que « l'universalité latente dans la compréhension de ce concept abstrait vient à être expressément reconnue». Ce qui revient à dire 2° que ce raisonnement est une déduction.

« Une fois formé le concept abstrait, autant pour vérifier la solidité de sa constitution que pour pénétrer plus avant la nature des êtres donnés à l'intuition sensible, nous subsumons au concept un nombre plus ou moins grand d'êtres ou d'évènements concrets. Ayant, par exemple, formé un concept par la liaison de A et de B, nous subsumons S, S', S'', S''' à A et nous *déduisons* constam-

1. V. g. ébullition de l'eau et élévation de sa température à cent degrés.
2. V. g. *Toute* eau *en général* bout à cent degrés.

ment l'attribution simultanée de B à S, S', S'', S''', disant : S ou S' ou S'' ou S''' est A; donc S ou S' ou S'' ou S''' est B. C'est alors que nous *voyons* que ce mouvement de déduction opéré sur S, S', S'', S''' pourrait de même s'opérer sur tout autre être en lequel se trouverait A, ce qui est proprement induire. Nous anticipons ainsi le résultat de toutes les déductions futures possibles »[1].

En résumé, « ce qu'on appelle induction ne serait alors que le nom abrégé de trois opérations bien distinctes : 1° une abstraction constitutive de la compréhension du concept, c'est-à-dire une intuition ; 2° une ou plusieurs déductions qui subsument des concrets au concept abstrait; 3° une abstraction de la possibilité indéfinie de subsomptions semblables, opération par laquelle est constituée l'extension universelle indéfinie du concept, c'est-à-dire encore une intuition. Deux abstractions intuitives, et entre les deux une période déductive, voilà donc, d'après les analyses que nous venons de faire, ce que contient l'induction[2] ».

Ainsi se vérifie l'opinion précédemment énoncée : en ce qu'elle a de vraiment caractéristique, ou en tant qu'elle affirme une liaison causale et la pose expressément comme universelle, l'induction n'est pas un procédé discursif : en réalité, elle ne diffère pas essentiellement de la généralisation[3]. C'est une généralisation qui a pour objet une idée de rapport (entre un antécédent et un conséquent) et non plus simplement une idée de qualité ou d'être[4]. En ne tenant plus compte que de son moment capital et vraiment spécifique, « l'abstraction constitutive de la compréhension du concept[5] », nous pourrons dire qu'en dernière analyse, de même que par la généralisation

1. *Revue philosophique, loc. cit.*, p. 377.
2. *Ibid.*, p. 379.
3. *Ibid.*, p. 374 *sq.* et p. 535.
4. *Ibid.*, p. 374-5.
5. *Ibid.*, p. 379, etc.

l'intelligence abstrait de l'image singulière le concept général, de même par l'induction elle dégage du fait concret la loi universelle.

Unification séduisante, assurément, et dont le rapport avec l'idéologie thomiste, expressément avoué d'ailleurs, bien plus intentionnellement visé [1], n'a pas échappé au lecteur. N'eût-on pas pris soin de le marquer en propres termes, il apparaîtrait clair comme le jour que cette abstraction constitutive de la compréhension du concept sur laquelle on fait tout reposer coïncide, en somme, avec l'universel direct dont il a été question ci-dessus, comme c'est à l'universel réflexe qu'il faudrait plutôt rapporter le reste de la théorie [2]. Et par là se justifie précisément la place que nous avons donnée à celle-ci dans le présent travail. La critique que nous allons en instituer va nous donner l'occasion d'assurer encore, et à un point de vue nouveau, les résultats antérieurement acquis sur le véritable sens de la doctrine de saint Thomas. Nous avons toujours égard aux rapports de l'intuition et du discours dans le processus généralisateur.

V

A dire vrai, il semble bien que l'étude précitée multiplie à l'excès le nombre des intelligibles atteints par une vue directe de l'esprit. L'auteur a sans doute raison de protester contre « la guerre que, depuis Kant surtout, l'on fait à l'intuition intellectuelle » et de croire que, « quelle que soit l'autorité de ceux qui l'ont combattue et

1. *Revue philosophique, loc. cit.*, p. 364, après une revue des divers exposés néo-thomistes et un rappel de la théorie actuelle : « Je veux mettre ici en face d'elles (les analyses modernes) celles que pourrait faire un moderne qui se placerait au point de vue d'Aristote. »

2. Cf. *supra*, ch. II, VII, p. 62 *sq.*

condamnée, il faut en appeler de cette condamnation trop absolue et réviser le procès [1] ». Ce n'est pas nous, certes, qui lui fausserons compagnie dans cette voie. Mais qu'on prenne garde pourtant de ne point tomber dans l'extrême opposé par une réaction exagérée à son tour. Il ne paraît pas que les arguments mis en ligne changent rien aux faits rappelés dans la première partie de ce chapitre [2]. Sans compter qu'il serait vraiment bien étrange que tous les logiciens modernes s'y fussent trompés à ce point. Quoi qu'on en dise, les idées générales scientifiques, les universaux scientifiques, comme parlerait l'École, c'est-à-dire ceux qui ont pour contenu une loi, sont la plupart du temps, aussi bien que ceux qui ont pour contenu un être [3], construits peu à peu par un lent travail de la pensée. La « théorie discursive » de l'induction n'est pas tellement infidèle aux faits ni contraire à l'histoire des sciences et de leurs découvertes [4].

Et ce ne sont pas les citations empruntées aux confidences ou aux explications des savants eux-mêmes qui, vraisemblablement, appuieront cette thèse originale, sans doute, mais bien un peu paradoxale aussi [5]. Que les grands inventeurs parlent volontiers d'intuition, qu'il vienne un moment où l'idée leur apparaît comme « une illumination soudaine » et que ce soit alors « comme un rideau qui tout à coup se déchire ou un voile qui brusquement se lève [6] », de telles formules ont-elles vraiment la portée qu'on leur prête ? Nous pourrions observer qu'en un sens le discours mental se résout, après tout, en intuitions, que

1. *Revue philosophique, loc. cit.*, p. 521.

2. Cf. *supra*, p. 72 *sq.* et p. 76, note 1.

3. L'auteur précité remarque d'ailleurs avec raison qu'il n'y a pas après tout une telle différence entre les deux cas. Cf. *Revue philosophique*, etc., p. 365.

4. *Ibid.*, p. 372, *sq.*, et surtout p. 528 *sq.*

5. *Ibid.*, mêmes pages, notes.

6. *Ibid.*, p. 373.

le discours mental n'est qu'une série d'intuitions subordonnées les unes aux autres et se commandant les unes les autres [1]. A ce compte, il n'y aurait plus de discours. Qui prouve trop ne prouve rien. Toute la question est donc ici de savoir, et n'est que de savoir si les « intuitions » qui se produisent au cours de la recherche appartiennent à une série de ce genre, si elles sont méthodiquement déterminées, chacune à sa place, par le mouvement continu de la pensée, dont elles marqueraient les positions successives sur la ligne du raisonnement. S'il en est bien ainsi, la considération alléguée perd toute sa valeur ; ou plutôt, il n'y a manifestement rien à tirer des cas où il en est bien ainsi.

Nous accordons volontiers qu'il y en a d'autres, où se constate une discontinuité véritable et où la conclusion, si de conclusion il pouvait être question encore, dépasserait les prémisses : ce sont d'ailleurs ceux-là mêmes auxquels les savants appliquent précisément le mot « d'illumination » et dont on se réclame avec tant de complaisance [2]. Mais sont-ils plus démonstratifs ? Qu'on veuille bien y prendre garde : ce qu'on appelle à ce propos « induction intuitive » n'est pas autre chose que l'hypothèse — on le reconnaît au reste en termes exprès [3]. Or à peine est-il besoin d'observer que l'hypothèse est une pure idée, conjecturale par nature et qui ne peut passer au rang de vérité acquise qu'en vertu d'une démonstration régulière. Et cette démonstration n'a pas seulement pour but de rendre l'hypothèse certaine pour les autres [4], elle a pour but avant tout de la rendre certaine *pour le savant*

---

1. Cf. E. Rabier, *Logique*, p. 275. — *Psychologie*, p. 330.

2. *Revue philosophique, loc. cit.*, p. 531 *sq.*

3. Cf. *Revue philosophique, loc. cit.*, p. 532. — G. Fonsegrive, *Éléments de philosophie*, t. II, p. 96.

4. *Revue philosophique*, etc., p. 534 : « Il ne suffit pas au savant de voir, il faut encore qu'il *fasse voir*. C'est pour cela qu'il expérimente. »

lui-même [1] : cela serait-il, si l'hypothèse était à la lettre affaire d'intuition ?

On dira sans doute [2] que c'est confondre le point de vue logique avec le point de vue psychologique et qu'autre chose est la vérification de l'hypothèse, autre chose l'hypothèse elle-même. — Soit, mais il reste que c'est hypothèse, justement, et donc erreur possible (puisque « le savant n'a de cesse qu'il ne l'ait contrôlée [3] »), sinon même, trop souvent, réelle. Or, nous le répétons, c'est ce qui ne se conçoit guère dans la théorie en cause. On ne paraît pas avoir réussi à démontrer [4] que le fait de l'erreur n'est pas inconciliable avec l'induction intuitive *telle qu'on l'entend*, c'est-à-dire appliquée à tous les cas, ou peu s'en faut. Car enfin, outre que les explications proposées à cette fin ont tout autant de chances, ou même beaucoup plus de chances de convenir au discours [5], on n'a, remarque capitale, l'intuition que de ce qui est, on ne *voit* que ce qui est,

---

1. Ici encore l'aveu en échappe à l'auteur : « Ayant conscience de la part que son imagination a prise à la formation du concept (dans l'hypothèse), l'esprit n'a de cesse que lorsqu'il a contrôlé par la vision expérimentale directe sa façon de voir. C'est l'expérimentation qui lui fournit ce contrôle. » (*Loc. cit.*, p. 532).

2. Cf. *Revue philosophique*, etc., p. 369.

3. *Ibid.*, p. 532.

4. *Ibid.*, p. 523 *sq.*

5. Par exemple, lorsqu'on écrit : « Nous ne pensons pas que l'esprit soit capable de découvrir tous les rapports et surtout de les découvrir d'emblée, mais il peut toujours discerner quand il les voit ou quand il ne les aperçoit pas et dès lors éviter l'erreur par un aveu d'ignorance, etc. » (*loc. cit.*, p. 527). — L'esprit n'est pas capable de découvrir tous les rapports *d'emblée* : donc il ne les découvre point *par intuition* sur toute la ligne, mais — puisque, l'intuition écartée, il ne reste plus que le discours — le plus souvent par voie discursive. — De même, p. 526 : « Les essences de la nature sont beaucoup plus lointaines et moins accessibles (que « celles qui sont établies par une loi humaine »)... L'intelligence, bien qu'elle ne puisse toujours les pénétrer, peut toujours discerner le moment où elle est en possession de son objet, et par conséquent s'abstenir de l'erreur en ayant soin de marquer qu'elle n'est pas en possession de la vérité. Ainsi le vulgaire se trompe souvent, le savant ne se trompe pas quand il prend ses précautions. » Mais comment l'intelligence peut-elle « discerner le moment, etc... », si ce n'est par le raisonnement, « nisi examinando hoc, quod per discursum invenitur, ad principia prima, in

tout comme, si l'on « voit » autre chose, c'est qu'en réalité on ne voit pas, mais qu'on s'imagine seulement voir, autrement dit que l'on conçoit simplement. Il semble bien que ce soit là, *même au point de vue psychologique,* un écart considérable entre les deux opérations, et, partant, que celles-ci ne diffèrent pas seulement en valeur, mais avant tout en nature.

VI

Est-ce à dire que cette induction « discursive » des sciences expérimentales représente pour cela un type original de raisonnement réfractaire aux lois du syllogisme ? Nous ne le croyons pas. En dépit des difficultés de forme qu'on fait valoir d'habitude contre cette opinion et dans l'examen desquelles il ne nous appartient pas d'entrer ici, nous tenons le discours inductif pour réductible, en dernière analyse, au discours déductif. Sur ce point, nous sommes pleinement d'accord avec l'auteur de l'étude en question : comme lui, nous dirons que « là où il y a un discours (dans les actes inductifs), un raisonnement, on ne trouve que la déduction [1] ». Nous irons même plus loin, nous dirons aussi que « là où ces actes inductifs s'opèrent en dehors de la déduction, ce sont des actes immédiats et intuitifs [2] ». Seulement l'accord cette fois n'est plus que partiel, comme on peut s'y attendre après tout ce qui précède, et nous sommes obligés d'énoncer une réserve en faisant une distinction.

De fait, le discours inductif repose, comme tout raisonnement en général, sur des principes qui ne peuvent être

---

quae ratio resolvit » (*De Verit.*, q. XV, a. 1 [IX, 249]) ? Et pourquoi le savant ne se trompe-t-il point quand il prend ses précautions, ou plutôt en quoi consistent celles-ci, sinon à se servir plus scrupuleusement des procédés discursifs ?

1. *Revue philosophique, loc. cit.*, p. 535.

2. *Ibid.*

eux-mêmes, au moins si l'on vise les principes tout à fait premiers qui conditionnent tout ce processus, le résultat d'une déduction analogue antérieure [1]. Et ce sont précisément ceux-là auxquels devrait s'appliquer la théorie que nous venons de discuter. C'est-à-dire que ce sont précisément ceux-là qu'il faudrait considérer comme le fruit d'une abstraction *intuitive* initiale. Mais ce ne sont aussi que ceux-là, à savoir, pour les appeler de leur vrai nom, les principes rationnels, en particulier le principe de causalité, ce « nerf caché de toute induction » [2], — nous rejoignons notre propre thèse, ou plutôt celle même de saint Thomas. Car il ne serait pas difficile d'établir que, ramené à ces proportions restreintes, le parallélisme proposé entre l'induction et la généralisation est tout à fait dans sa pensée. L'opération de l'intelligence étant double, écrit-il par exemple, intellection des concepts et jugement, l'une comme l'autre est subordonnée à une condition première, intellection première aussi, par conséquent, et jugement premier [3]. *Premier,* et donc immédiat, résultat direct d'une intuition originelle, qui commande également toutes les démarches ultérieures de la pensée dans les deux directions. L'abstraction intuitive se trouve donc bien reléguée au point de départ, non seulement de la formation des concepts, mais aussi de l'affirmation de leurs rapports, c'est-à-dire des lois, au point de départ de l'induction aussi bien que de la généralisation.

---

1. Cf. *De Verit.*, q. I, a. 1 : In demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota...., alias in infinitum iretur, et sic periret omnis scientia et cognitio rerum (IX, 6). — Cf. *supra*, p. 78, notes 1 et 2.

2. F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIXe siècle*, p. 78 (3e édit.).

3. *In IV Metaph.*, lect. 6 : Cum duplex sit operatio intellectus, una qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium (Cf. les « simples notions » de Descartes) intelligentia, alia qua componit et dividit, in utraque inest aliquod primum (XX, 355). — Cf. *De Verit.*, q. I, a. 1 (IX, 6), q. XV, a. 1 (IX, 249).

En d'autres termes, et pour nous en tenir à l'induction même, ce n'est pas dans « l'idée expérimentale » prise à la lettre, celle qui porte sur *telle espèce* de causalité déterterminée, sur telle « loi empirique » particulière, qu'un disciple de saint Thomas devrait voir l'induction intuitive, mais seulement dans l'affirmation de la causalité universelle, dans l'énoncé du principe des lois en général, dans l'axiome rationnel de causalité. En ce sens, nous dirions volontiers avec Cl. Bernard — quoique en modifiant légèrement son texte et sans doute aussi sa pensée — que « nous avons l'intuition des lois de la nature, ... mais que nous n'en connaissons pas la forme et que l'expérience (à savoir ici l'ensemble de nos procédés discursifs) peut seule nous l'apprendre » [1]. Ce qui revient à dire que, quant aux lois empiriques elles-mêmes (ou liaisons causales *déterminées*), il y a lieu de s'en tenir à la théorie discursive de l'induction enseignée par les logiciens modernes [2]. Telle est, en définitive, l'attitude que nous paraît exiger dans l'espèce le strict point de vue thomiste. Encore une fois, ce n'est que pour le mettre dans une plus vive lumière que nous avons cru devoir instituer cette discussion.

VII

Concluons que le rôle du discours, qu'il s'agisse d'ailleurs de l'induction ou de la généralisation proprement dite, est bien autrement considérable, eu égard à la surface intellectuelle qu'il recouvre, que celui de l'intuition. Somme toute,

---

1. *Introduction à la médecine expérimentale*, p. 60.

2. Nous aurons à insister par la suite sur une conséquence très considérable de ces analyses. Réduite en effet à ces termes, c'est-à-dire ne portant plus que sur la causalité en général, l'hypothèse d'une abstraction intuitive et primitive échappe à l'objection empruntée au fait des erreurs dans lesquelles nous tombons si souvent en matière de lois naturelles (Cf. *supra*, p. 87 *sq.*) : car on se trompe alors en croyant à *tel* rapport causal déterminé, on ne se trompe pas en affirmant un rapport causal tout simplement. Rien n'empêche donc plus *de ce chef* cette affirmation d'être le résultat d'une vue directe de l'esprit.

il ne se retrouve pas seulement 1° dans la constitution de l'*extension* des concepts, c'est-à-dire dans la formation des idées générales *comme telles*, c'est-à-dire encore de l'universel *réflexe*, pour lequel nous avons déjà dû reconnaître, au cours du chapitre précédent, que son intervention est nécessaire [1]; mais 2° et surtout, la détermination du contenu intrinsèque de ces idées, c'est-à-dire de leur *compréhension* elle-même, c'est-à-dire encore de l'universel *direct*, en est aussi à chaque instant tributaire. Le plus grand nombre en effet, on pourrait même dire sans crainte la quasi-totalité de nos universaux, soit qu'ils portent directement sur des qualités ou sur des êtres, soit qu'ils en expriment les rapports nécessaires et universels, sont tout autant de constructions mentales, plus ou moins méthodiquement élaborées par un travail plus ou moins continu et successif de notre esprit. Il faut seulement se souvenir que ce travail suppose des matériaux primitifs, soit concepts élémentaires, soit jugements premiers, et que là-même l'intuition, sous la forme précise de l'abstraction intellectuelle proprement dite, recouvre tous ses droits, à savoir avant toutes choses sa suprématie inaliénable. Car ce qu'elle perd en étendue, elle le regagne en importance. Si c'est le discours qui met sur pied la plupart de nos concepts, c'est l'intuition en revanche qui lui en donne les moyens. L'intuition sans le discours ne nous conduirait pas loin; mais le discours sans l'intuition ne pourrait même pas commencer : *non posset mens humana ex alio in aliud discurrere, nisi ejus discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet*. Condition, au demeurant, toute naturelle d'une âme qui, occupant le dernier rang dans le monde des esprits, ne doit participer que dans la mesure rigoureusement indispensable à la pure et absolue intellection dont ils jouissent.

---

1. Cf. *supra*, ch. II, IV-VII, p. 54 *sq*.

CHAPITRE IV

LES PRINCIPES DE L'OPÉRATION INTELLECTUELLE.

— INTELLECT AGENT ET INTELLECT POSSIBLE.

SOMMAIRE

I. Rapport au précédent. — II. La doctrine des deux intellects et en particulier de l'intellect agent chez Aristote. — III. Fortune variée de cette doctrine dans le péripatétisme. — La conception individualiste de l'intellect agent est fixée par le péripatétisme de l'École. — IV. Exposé de la théorie chez saint Thomas. — La critique de l'averroïsme. — V. Difficulté qui demeure dans cet exposé. — Elle ne paraît tenir qu'à un respect exagéré des formules aristotéliciennes et n'atteint pas le fond de la doctrine elle-même. — VI. L'intellect passif. — Sens précis de cette passivité. — VII. Rapport des deux intellects. — Si saint Thomas les tient pour deux facultés distinctes, il semble bien, ici encore, que la terminologie péripatéticienne l'influence plus que de raison. — VIII. Où est le véritable intérêt de la question avec le sens profond de la doctrine. — IX. Résumé et conclusion.

I

Laissons pour le moment le discours mental et revenons à l'abstraction intuitive, dont il a pour rôle de féconder les données. Nous avons vu dans un chapitre antérieur qu'en toute rigueur de termes ce mot d'abstraction désigne uniquement le côté négatif de l'opération intellectuelle et

que par son côté positif elle est à la lettre perception : et telle est même la raison pour laquelle nous l'avons appelée abstraction intuitive. En somme, tout revient à dire que l'intelligence ne saisit dans l'objet que l'élément qui lui revient, à savoir l'élément spécifique, considéré en soi, dans sa notion propre, sans atteindre par elle-même les autres éléments, à savoir les éléments individuels : elle le saisit — voilà l'intuition ou la perception ; elle ne saisit que lui, sans connaître en rien des autres — voilà l'abstraction [1]. Il n'en est pas moins vrai que l'on se trouve ainsi avoir deux moments ou même deux fonctions différentes, encore qu'étroitement connexes, dans l'acte original de l'entendement : à cette dualité qu'il enveloppe répond précisément, au point de vue de ses sources internes, la célèbre distinction des deux intellects, intellect agent ou actif et intellect passif ou possible. C'est un nouvel aspect de la théorie thomiste qui s'impose à notre attention.

Cet examen nécessite lui-même un court historique de la question. Tout le monde sait que c'est à Aristote, à la doctrine aristotélicienne du Νοῦς ποιητικὸς et du Νοῦς παθητικὸς, qu'il faut remonter à cette fin. Qu'est-ce donc que ces deux Νοῦς de l'auteur du Περὶ Ψυχῆς ? par quelle série de vicissitudes sont-ils devenus les deux intellects de son grand disciple médiéval ? et surtout, en devenant ces deux intellects, que sont-ils en réalité devenus ? quelle idée enfin doit-on se faire de leur rapport réciproque ?

II

Νοῦς ποιητικὸς avec, en regard, le νοῦς παθητικὸς, son pendant, rien de plus aisé, à première vue, que d'expliquer une telle distinction. Il suffit de se reporter à la théorie des rapports du sensible et de l'intelligible sur laquelle nous

1. Cf. *supra*, ch. II, p. 52 *sq*.

avons déjà dû insister plusieurs fois; il suffit de se rappeler qu'aux yeux d'Aristote les formes intelligibles ou universelles (objet propre du Νοῦς en général) n'existent pas en elles-mêmes, à l'état séparé (χωριστά), comme à tort ou à raison il reproche à son maître Platon de l'avoir enseigné, mais qu'elles résident uniquement dans les individus sensibles, mêlées et confondues avec les éléments constitutifs de l'individualité elle-même [1] — si bien qu'elles n'y sont pas intelligibles en acte, mais seulement en puissance. Notre esprit n'en peut donc recevoir l'action, puisque rien n'agit précisément qui ne soit actuel, notre esprit ne peut donc les penser effectivement qu'à la condition qu'elles deviennent actuellement intelligibles en se dégageant des formes sensibles qui les enveloppent. Et comme rien ne peut passer par sa propre vertu de la puissance à l'acte, il faut en conséquence, pour leur conférer cette intelligibilité actuelle, un principe actuel aussi, et actuel par lui-même. Voilà le Νοῦς ποιητικός, lequel, en toute exactitude, n'a pas pour fonction de penser l'universel, mais de le rendre actuellement « pensable », de la manière que nous venons de dire, à savoir en le faisant apparaître dans sa forme pure d'essence intelligible, dégagée de toute matière. Et c'est au νοῦς παθητικός qu'il le fait ainsi apparaître, c'est le νοῦς παθητικός qui le pense pour tout de bon. Il y a donc bien, en réalité, deux Νοῦς, l'un qui seul connaît, au pied de la lettre, l'autre qui, à vrai dire, réalise les conditions de la connaissance, l'un qui devient tout, comme parle Aristote

---

1. Ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν, *De anim.*, III, 8. — Comme dit encore Aristote, l'universel, l'idée, n'est plus, comme chez Platon, ἕν παρὰ τὰ πολλά, une unité essentielle, indépendante, dans sa subsistance solitaire, des individus qui y participent, mais simplement ἕν κατὰ πολλῶν, un attribut qui s'affirme communément de ces individus. Ce qui ne veut pas dire que la conception platonicienne ne reprenne pas, ne semble pas du moins reprendre parfois le dessus (Cf. v. g. *Metaph.* VII, 15). On pourrait même soutenir qu'à ce point de vue il y a comme un flottement dans la pensée d'Aristote, qui, de sa métaphysique, retentit dans sa psychologie et même dans sa morale.

(tout ce qu'il connaît de la sorte), l'autre qui opère tout, πάντα ποιοῦν [1].

C'est ici que commence la difficulté. Aristote en effet ne s'en tient pas à cette seule différence. Tandis que le νοῦς παθητικὸς naît et meurt avec le corps, comme les puissances végétatives et sensitives, et qu'il participe comme elles à toutes ses affections, le νοῦς ποιητικὸς est ingénérable et impérissable ; indépendant en lui-même de tout organe, soustrait à toute passion et à tout changement (ἀπαθὴς), actualité parfaite et pure (ἀμιγὴς), la dissolution du corps ne l'atteint pas [2]. « Si l'on essaie de concilier ces déclarations en une théorie claire et cohérente, remarque à ce propos Ed. Zeller, on se heurte tout de suite à de nombreux problèmes, dont Aristote nous doit encore la solution [3] ». S'appuyant sur les textes où le Νοῦς ποιητικὸς nous est décrit comme séparé, tout en acte, toujours en acte, étranger à toute mutabilité, à la mémoire même et à la conscience, en un mot avec les attributs d'une sorte d'esprit universel, Alexandre d'Aphrodise y voyait non pas une faculté de l'âme humaine, mais la pensée divine elle-même, éclairant notre propre pensée à nous et la faisant aboutir [4]. Une telle interprétation pourtant ne va pas de soi, tant s'en faut. Comment la pensée divine, transcendante (à ce point transcendante même qu'elle ignore le monde qui gravite vers elle), pourrait-elle bien nous être présentée par ailleurs comme une raison immanente à l'individu et pénétrant pour ainsi parler en lui au moment de la génération, y pénétrant du dehors, sans doute (θύραθεν), mais enfin y pénétrant (ἐπεισίοντα [5])? Comment pourrait-elle équivaloir à un élément de l'âme

1. Cf. *De Anim.*, III, 5.
2. *Ibid.* (ἀθάνατος καὶ ἀΐδιος).
3. *Die Philosophie der Griechen*, II Th., II Abth., *Aristoteles*, p. 572.
4. Cf. E. Zeller, *op. et loc. cit.*
5. Cf. *De Gen. et Corrupt.*, II, 3.

humaine ? Et pourtant, et d'un autre côté, de la concevoir comme un élément de l'âme humaine, c'est à quoi les propres raisons invoquées par Alexandre ont bien de la peine à ne pas faire grandement obstacle. Mais si le Νοῦς ποιητικὸς n'est ni l'entendement absolu, ni notre entendement fini, que peut-il donc bien être ? [1] Encore une fois, l'auteur du Περὶ Ψυχῆς ne s'est pas clairement expliqué là-dessus.

III

On conçoit dès lors, comme le remarque encore Zeller [2], la fortune variée que devait subir une telle doctrine à travers l'histoire. D'aucuns affirment, en ce qui concerne spécialement le Νοῦς ποιητικὸς, que l'on en comptait au moyen âge cent soixante-quinze interprétations divergentes. C'est sans doute beaucoup. Cette multiplicité devait bien se ramener à une certaine unité, et il ne s'agirait en tout état de cause que de divergences de détail. Au vrai, et quoi qu'il en soit de celles-ci, deux types principaux se dessinent successivement, autour desquels gravitent deux groupes d'explications.

Dans l'ancien péripatétisme [3], suivi en ce point par les commentateurs arabes [4], c'est l'idée de l'unité impersonnelle qui l'emporte, sous des formes d'ailleurs assez diverses, que nous n'avons pas à préciser ici même. De quelque manière donc qu'ils spécifient chacun pour leur compte cette vue générale, Alexandre d'Aphrodise et

---

1. Cf. E. Zeller, *op. cit.*, p. 575.

2. Cf. *Ibid.*, p. 577.

3. Exception faite de *Themistius*, pour autant d'ailleurs qu'on peut le considérer comme un péripatéticien, et non pas comme un éclectique assez superficiel. — Cf. E. Zeller, *Die Philos. der Griechen*, III Th., II Abth., p. 739 *sq.*

4. Il faudrait poser un point d'interrogation pour *Avicenne*. — Cf. M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, p. 231.

Averroès se représentent également le Νοῦς ποιητικὸς comme une forme séparée et unique, extérieure, dans son éternelle subsistance, à nos âmes individuelles, lesquelles ne possèdent en propre que le Νοῦς παθητικὸς [1] et dès lors se dissolvent, comme celui-ci, avec l'organisme : c'est le χωριστὸς et le θύραθεν aristotéliciens entendus à la lettre.

La philosophie chrétienne du moyen âge ne trouvait pas son compte, comme on pense bien, à cette doctrine [2]. Aussi quand, après avoir vécu longtemps sur le fonds de la psychologie augustinienne, elle s'ouvrit dès le XIIe siècle à l'influence d'Aristote [3], vit-on bientôt se former une conception décidément individualiste, et beaucoup mieux liée aussi, du Νοῦς ποιητικὸς, qui entra même en polémique violente avec la première [4] : c'est la doctrine de l'intellect agent ou actif proprement dit, entendu cette fois, sans hésitation aucune, comme un principe interne de notre nature spirituelle ou comme une propriété naturelle de notre âme, *proprietas animae naturalis* [5].

IV

C'est à saint Thomas qu'il faut demander, sur ce point comme sur tant d'autres, l'expression la plus parfaite de la pensée de l'École. Celle-ci ayant à se faire une place à

---

1. Dans lequel l'action du Νοῦς ποιητικὸς fait apparaitre peu à peu un Νοῦς ἐπικτητὸς (*intellectus acquisitus*) — ou plutôt, simple puissance que l'action du Νοῦς ποιητικὸς transforme progressivement en Νοῦς ἐπικτητὸς. — Cf. E. ZELLER, *op. cit.*, III Th., I Abth., p. 797.

2. Cf. *De Anim.*, a. 5 : Considerandum quod si intellectus agens ponatur aliqua substantia separata praeter Deum, sequitur aliquid fidei nostrae repugnans (VIII, 479).

3. Cf. la suggestive étude de M. BAUMGARTNER sur *Die Erkenntnisslehre des Wilhelm von Auvergne* dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, B^d II, Heft I.

4. Cf. P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, in-4°. Fribourg, 1899.

5. *S. theol.*, I-II, q. CX, a. 4 ad 4 (II, 439).

l'encontre de la conception opposée, on ne doit pas s'étonner que son exposition revête un caractère polémique et s'applique directement à la critique des raisons apportées par les adversaires à l'appui de leur thèse. Or est-il que les averroïstes, comme on appelait alors les partisans de l'unité de l'intellect, faisaient surtout état du caractère universel de notre connaissance, entendu subjectivement ou objectivement. Subjectivement, tous les esprits s'accordent sur certaines propositions fondamentales, qui sont à la base de toutes les sciences : pareille unanimité s'entendrait-elle en dehors de l'identité numérique de l'intellect en chacun d'eux ?[1] D'ailleurs, l'objet de cette universelle adhésion est lui-même universel — c'est *l'*universel, justement : qu'on explique donc comment une intelligence individuelle par hypothèse pourrait bien l'atteindre ![2]

Ce consentement unanime, répond saint Thomas au premier argument, ne prouve pas en toute rigueur l'unité de l'intellect, dans le sens du moins où l'entendent les averroïstes, c'est-à-dire précisément dans le sens d'une unité ou identité numérique : car une unité ou identité spécifique suffit à en rendre compte. Tous les individus d'une espèce, en effet, agissent exactement de la même manière, lorsque l'action est commandée immédiatement par la nature de l'espèce elle-même. Qui ne sait que tous les moutons fuient semblablement devant le loup, leur ennemi commun ? on n'en conclut pas qu'une seule et même âme les anime. Ainsi, chez nous autres hommes, de l'assentiment universel aux premiers intelligibles : il nous

---

1. Cf. v. g. *S. theol.*, I p., q. LXXIX, a. 5 (3a object.): Omnes homines conveniunt in primis conceptionibus intellectus. His autem assentiunt per intellectum agentem. Ergo conveniunt omnes in uno intellectu agente (I, 312).

2. *Ibid.* (2da object.) : Intellectus agens facit universale, quod est unum in multis. Sed illud quod est causa unitatis magis est unum. Ergo intellectus agens est unus in omnibus (I, 311-2). — Cf. *De Spirit. creat.*, a. 10, obj. 14 (VIII, 457).

est imposé par notre nature même d'hommes, *est actio consequens speciem humanam*[1]. Et voilà seulement de quelle manière tous les hommes communiquent dans le principe qui y préside, à savoir l'intellect agent : ce n'est qu'une similitude de nature, qui n'empêche aucunement ce principe de se multiplier par ailleurs en chacun de nous et avec chacun de nous[2].

Dira-t-on que la difficulté n'est que reculée et qu'il reste à rendre raison de cette similitude ou communauté de nature elle-même entre ces intelligences individuelles, autrement dit de leur identité spécifique ? Saint Thomas n'en disconvient pas, mais, suivant lui, c'est assez pour cela de leur unité d'origine, *oportet tantum quod ab uno principio deriventur*[3]. Ressemblances participées de l'entendement incréé, qui est l'acte de tous les intelligibles et la source de toute vérité, nos entendements finis en reçoivent nécessairement la même constitution essentielle[4]. En ce sens, il est permis de parler d'un intellect séparé et unique, qui est Dieu même, créateur de notre âme[5], mais en ce sens seulement; car on voit assez par ce qui précède

---

1. *S. theol.*, I p., q. LXXIX, a. 5 ad 3 : Omnia quae sunt unius speciei conveniunt in actione consequente naturam speciei... Cognoscere autem prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam (I, 312). — Cf. *De Spirit. creat.*, a. 9 ad 14 : Consensus in prima principia non causatur ex unitate intellectus, sed ex similitudine naturae, ex qua omnes in idem inclinamur, sicut omnes oves consentiunt in hoc quod existimant lupum inimicum; nullus tamen diceret in eis unam tantum animam esse (VIII, 456).

2. Cf. la suite du texte *supra* (*S. theol.*, I p., q. LXXIX, a. 5 ad 3) : Unde oportet quod omnes homines communicent in virtute, quae est principium hujus actionis ; et haec est virtus intellectus agentis. Non tamen oportet quod sit eadem numero in omnibus (I, 312).

3. *Ibid.*

4. *S. theol.*, I p., q. LXXXIV, a. 5 : Ipsum lumen intellectuale quod est in nobis nihil aliud est nisi participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae (I, 333). — Cf. *ibid.*, q. XII, a. 2 ad 3 (I, 46).

5. *S. theol.*, I p., q. LXXIX, a. 4 : Intellectus separatus est ipse Deus, qui est creator animae (I, 34).

qu'il n'y a rien là qui porte préjudice à l'individualité des intellects particuliers[1]. Pour s'allumer tous au même soleil intelligible, ils n'en restent pas moins ce qu'ils sont, des foyers lumineux, dérivés sans doute, mais subsistant en eux-mêmes et pour leur compte. L'unité de la cause s'accommode sans peine de la multiplicité des effets.

La question viendrait ainsi s'absorber dans un problème plus élevé, celui du rapport des forces créées avec l'activité absolue, celui du concours divin, comme on disait dans l'École. Mais de là même saint Thomas tire un argument de plus en faveur de la conception individualiste de l'intellect agent. De fait, si c'est une loi imprescriptible que l'influence divine enveloppe pour ainsi dire l'opération des créatures, la soutienne et la fasse aboutir, on doit bien prendre garde qu'elle ne s'y substitue pas. C'est une intervention d'ordre transcendant, qui laisse entièrement intacte leur autonomie d'action, elles conservent donc leur vertu ou efficacité interne, chacune la sienne en son genre à chacune. Pour ainsi parler encore, physiquement tout se passe comme s'il n'y avait qu'elles : ce n'est que métaphysiquement que cette intervention de la cause absolue se révèle comme nécessaire[2]. Que notre entendement fini soit dans une dépendance essentielle de l'entendement infini, il n'en perd donc pas pour cela sa réalité et sa causalité propres[3]. Au contraire, pareille condition prouverait même

---

1. *S. theol.*, I p., q. LXXIX, a. 5 ad 3 : Et sic illa communicatio hominum in primis intelligibilibus demonstrat unitatem intellectus separati, quem Plato comparat soli, non autem unitatem intellectus agentis (I, 312).

2. Cf. *S. theol.*, I p., q. CV, a. 5 (I, 405-6). — *Contra Gent.*, III, 69 et 70 (V, 211 à 214). — *In II Sent.*, dist. XI, q. 1, a. 1 et 3 (VI, 478-9).

3. *De Anim.*, a. 4 ad 7 : Sicut in omnibus naturalibus sunt propria principia activa in unoquoque genere, licet Deus sit causa agens prima et communis, ita requiritur proprium lumen intellectuale in homine, quamvis Deus sit prima lux communiter illuminans (VIII, 478) — *Ibid.*, a. 5 : Non potest aliquid formaliter operari per id quod est secundum esse separatum ab ipso. Etsi id quod est separatum est principium motivum ad operandum, nihilominus oportet esse aliquod intrinsecum

à elle seule qu'il nous appartient effectivement, comme une vraie et authentique faculté de notre âme et, partant, qu'il se multiplie suivant le nombre des âmes mêmes : *sic igitur est aliquid animae et multiplicatur secundum multitudinem animarum* [1].

Et ce n'est pas non plus le caractère universel inhérent à l'objet de l'intellection qui peut faire obstacle à cette individualité des intellects. Qui prendrait occasion de l'un pour nier l'autre oublierait que l'universalité n'est pas ici le fait de l'intellection elle-même, mais de son objet, précisément. Celui-ci peut donc être universel et atteint par la pensée comme tel, sans que la pensée elle-même le devienne avec lui. Cette universalité, si l'on préfère, n'affecte l'opération intellectuelle que dans sa relation avec son terme extramental : en tant qu'opération subjective de l'entendement, l'intellection n'y a point de part et reste l'opération individuelle d'un individu, *est actio hujus hominis* [2]. — Nouvelle preuve, au surplus, que l'assenc timent unanime aux vérités premières n'a rien à voir avec l'averroïsme; car, pour que tous les esprits s'accordent entre eux, il suffit qu'un même objet détermine uniformément leur adhésion. Le fait invoqué n'a pas pour cause l'unité d'intellect, disait Albert, le maître de saint Thomas, mais l'unité d'intelligible, *propter unitatem intellecti, et non propter unitatem intellectus* [3].

---

quo formaliter operetur. Oportet igitur esse in nobis aliquod principium formale quo abstrahamus intelligibilia. Et hujusmodi principium vocatur intellectus agens (VIII, 479).

1. *De Spirit. creat.*, a. 10 (VIII, 459).

2. *De Anim.*, a. 3 ad 7 : Licet species intelligibiles sint plures, id tamen quod intelligitur per hujusmodi species est unum, si consideremus habito respectu ad rem intellectam, quia universale quod intelligitur est idem in omnibus (VIII, 475). — *De Spirit. creat.*, a. 10: Unus enim homo particularis, ut Socrates vel Plato, facit cum vult intelligibilia in actu, apprehendendo scilicet universale a particularibus, dum secernit id quod est commune omnibus individuis ab his quae sunt propria singulis. Sic ergo actio intellectus agentis, quae est abstrahere universale, est actio hujus hominis (VIII, 458).

3. *De Unit. intell.*, 7 ad 13 (édition JAMMY, V, 235).

Quant à cette universalité objective elle-même ou cette communauté de nature des objets de la pensée (*unitas intellecti*) elle a, comme tout à l'heure l'identité spécifique des intelligences, sa raison profonde dans l'unité de l'archétype divin à l'image duquel ils sont également constitués [1].

Ajoutez enfin qu'avec un intellect agent conçu à la manière des averroïstes, il n'a plus moyen d'expliquer notre conscience personnelle de l'intellection (comment la saisirions-nous en effet comme nôtre, si elle émanait d'un autre être ? [2]) ; que tous les hommes, par suite, devraient être ramenés à l'unité d'une seule action intellectuelle, et, par suite, d'une seule intelligence, et, par suite, d'une seule volonté [3], ce qui n'est pas très éloigné de les ramener aussi à l'unité d'une seule substance [4], — et la conclusion ira de soi : l'intellect agent n'est pas un principe transcendant ou n'appartient pas à un principe transcendant, il relève de notre âme individuelle, dont il représente une des facultés principales. L'unité de l'intellect est une de ces brillantes fantaisies métaphysiques qui peuvent séduire au premier

---

1. *S. theol.*, q. XV, a. 2 : Unaquaeque res habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem (I, 71). — Cf. *supra*, ch. I, I, p. 27.

2. *De Anim.*, a. 5 : Sicut enim operatio intellectus possibilis est recipere intelligibilia, ita propria operatio intellectus agentis est abstrahere ea. Utrumque autem harum operationum *experimur in nobis ipsis*... Oportet igitur esse *in nob s* aliquod principium formale (*constitutif*) quo recipiamus intelligibilia et aliud quo abstrahamus ea. Et hujusmodi principia nominantur intellectus possibilis et agens (VIII, 479).

3. *De Unit. intell. contra Averr.* : Si igitur sit unus intellectus omnium, ex necessitate sequitur quod sit unum intelligens, et per consequens unum volens, et unus utens pro suae voluntatis arbitrio omnibus illis secundum quae homines diversificantur ab invicem... Et ex hoc ulterius sequitur, quod nulla sit differentia inter homines, quantum ad liberam voluntatis electionem, sed eadem sit omnium (XVI, 219).

4. *De Anim.*, a. 3 : Formae et species rerum naturalium per proprias operationes cognoscuntur, propria autem operatio hominis, in eo quod est homo, est intelligere et ratione uti ; unde oportet quod principium hujus operationis, scil. intellectus, sit illud quo homo speciem sortitur... sed si intellectus est unus in omnibus velut quaedam substantia separata, sequitur quod omnes homines sortiuntur speciem per unam substantiam separatam (VIII, 474).

moment par les apparences d'un idéalisme de haut vol, mais qui ne tiennent pas devant une analyse exacte et approfondie des faits.

V

Est-ce à dire que toute obscurité ait disparu de la théorie ainsi élaborée ? Pour ne point parler ici de certains *puncta caeca* qui se retrouvent d'ailleurs d'une manière ou de l'autre au bout de toutes les psychologies de l'entendement, il est permis d'estimer que dans ce travail d'adaptation et de systématisation, les docteurs scolastiques, peu enclins aux formules nouvelles et personnelles, demeurèrent parfois trop esclaves de la lettre aristotélicienne. De là, à notre avis, les difficultés que soulève encore la théorie de l'intellect agent, si l'on prend à la rigueur tous les termes dans lesquels elle est communément exposée. Nous avons particulièrement en vue ce τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ (*semper in actu*) qu'Aristote donnait comme un des caractères de l'intellect actif [1] et qui n'a pas laissé, semble-t-il, que d'embarrasser les péripatéticiens médiévaux.

Saint Thomas s'en fait à lui-même une objection dans la question LXXIXe de la première Partie, à l'article 4, où il se demande *utrum intellectus agens sit aliquid animae* — nous sommes bien au fait. Aristote, remarque-t-il, enseigne que l'on ne peut pas dire de l'intellect actif que « tantôt il pense, tantôt il ne pense pas » (actuellement) — et donc, que l'on en doit dire au contraire qu'il pense toujours. Or notre âme ne pense pas toujours, mais tantôt pense et tantôt ne pense pas [2]. L'intellect actif n'en peut

1. Cf. *De Anim.*, III, 5, 430 a. *Semper in actu* est la traduction de l'École.

2. Non pas au sens cartésien, bien entendu, ou en ce sens que la vie consciente subisse en nous des interruptions, mais en ce sens que notre entendement n'est pas continuellement en exercice : « anima nostra non semper *intelligit* ». Les suspensions de la vie psychologique en général ne sont pas ici en cause.

donc pas être un élément essentiel [1]. — L'auteur du *De Anima*, est-il répondu, ne vise point par ces paroles l'intellect actif, mais l'intellect en acte. Il oppose tout simplement, dans le passage en cause, la pensée actuelle, le fait actuel de penser, à la puissance de penser; ce n'est que la différence de la faculté et de son opération [2].

Il faut reconnaître qu'une telle réponse est bien plutôt faite pour embrouiller la question. On ne peut pas dire de la pensée actuelle que tantôt elle pense et tantôt elle ne pense pas, au lieu qu'on peut le dire de la simple puissance de penser : n'est-ce pas un peu trop clair ? n'est-il pas trop clair que la pensée actuelle, du moins tant qu'elle reste actuelle, est toujours en acte ? et à quoi au juste cette observation peut-elle bien rimer ? Il semble que saint Thomas lui-même s'en soit rendu compte, car il ajoute aussitôt : « ou bien, si c'est l'intellect actif qui est vraiment en jeu, le texte allégué signifie que ces alternatives d'exercice et de suspension de la pensée en nous sont le fait, non de l'intellect actif, mais de l'intellect possible [3] ». Mais de cette autre explication encore il est difficile de se tenir pour satisfait jusqu'au bout. Si nous ne pensons pas continuellement, la faute en est à notre intellect possible, et notre intellect actif n'y est pour rien : soit, mais si nous avons vraiment un intellect actif dont on ne puisse pas dire que tantôt il pense et tantôt il ne pense pas, pourra-t-on davantage en dire autant de nous ?

Quoi qu'il en soit de ce point de détail, il n'en demeure

---

1. *Loc. cit.* : Philosophus attribuit (*in III de Anim.*, text. 20) intellectui agenti quod non *aliquando intelligit* et *aliquando non intelligit*. Sed anima nostra non semper intelligit, sed aliquando intelligit et aliquando non intelligit. Ergo intellectus agens non est aliquid animae nostrae (I, 310).

3. *Ibid.* : Dicendum quod philosophus illa verba non dicit de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Unde supra de ipso praemiserat (text. 19) : Idem autem est secundum actum scientia rei (I, 311).

3. *Ibid.* : Vel si intelligatur de intellectu agente, hoc dicitur, quia non ex parte intellectus agentis est quod quandoque intelligimus et quandoque non intelligimus, sed ex parte intellectus qui est in potentia (I, 311).

pas moins acquis qu'au sentiment de saint Thomas, et c'est ce qui présentement nous intéresse, l'intellect actif est *aliquid animae :* ces petits tours de force d'exégèse en sont la meilleure preuve. Pour le reste, il n'y faut sans doute voir, comme nous le disions plus haut, que la trace d'un attachement excessif à des formules consacrées par la tradition péripatéticienne et que, sans doute aussi, il eût été préférable d'abandonner, tout au moins de modifier. Laissons, nous, en tout cas, la paille des mots pour le grain des choses. Ce qui est ici affaire de choses, et non plus de mots, c'est donc cette idée d'une activité abstractrice primitive de la pensée, supérieure et irréductible à l'expérience et s'exerçant sur les intuitions empiriques pour en extraire le contenu rationnel. Tel est, à notre sens, le fond solide de cette théorie fameuse, et ce ne sont pas quelques fléchissements dans le langage des vieux maîtres qui doivent nous donner le change sur ce point capital. — Le problème des rapports de l'intellect agent avec l'intellect possible suggère une remarque analogue.

VI

L'intellect agent, en effet, n'est pas l'intelligence tout entière. L'universel ou l'intelligible une fois dégagé, il reste qu'il agisse sur celle-ci et que celle-ci, informée par son action et réagissant de son côté, l'exprime en elle-même et pour ainsi dire se le parle à elle-même par un concept [1]. En tant qu'elle exerce cette nouvelle fonction, avec quelques autres que l'on indiquera plus loin, l'intelligence prend, dans la doctrine de l'Ecole, le nom d'intellect passif ou possible. Il faut bien faire attention, ici encore, à la signification précise des formules. Saint Thomas s'en est visiblement préoccupé. Il distingue à

1. Cf. *supra*, ch. I, IV, p. 33 *sq*.

cette fin trois acceptions différentes du mot passion. Dans le sens le plus propre, celui-là seul pâtit, à qui on enlève ce qui convient à sa nature ou à ses tendances essentielles *(pati propriissime)* : tel un homme qui subit l'ablation d'un œil[1]. Dans un sens moins étroit, tout être pâtit, lorsqu'on lui ôte quelque chose, soit que de ce chef son état empire ou s'améliore *(pati proprie)* : tel un homme qui tombe malade ou, à l'inverse, un malade qui revient à la santé[2]. Dans un sens plus large enfin, on dit d'un être qu'il pâtit, quand il acquiert la possession actuelle de ce qu'il ne possédait qu'en puissance, quand il passe de la puissance à l'acte, même pour être doté d'une perfection nouvelle, en un mot quand il reçoit quelque chose sans rien perdre *(pati communiter)*[3]. Or tel est précisément le cas pour notre intelligence : à l'origine elle est en puissance par rapport à la connaissance, puisqu'elle n'entre en fonction qu'à une époque relativement tardive et qu'elle n'acquiert aussi ses idées que sous la loi d'un progrès successif. C'est donc en ce troisième sens exclusivement que l'intellection est chez nous une passion, *et sic intelligere nostrum est pati,* et par suite que le pouvoir qui y préside peut être appelé passif[4].

---

1. Cf. *S. theol.*, I p., q. LXXIX, a. 2 : Pati tripliciter dicitur. Uno modo propriissime, scil. quando aliquid removetur ab eo quod convenit sibi secundum naturam aut secundum propriam inclinationem, sicut cum homo aegrotat aut tristatur (I, 309).

2. *Ibid.* : Secundo modo minus proprie dicitur aliquis pati ex eo quod aliquid ab ipso abjicitur, sive ei conveniens sive non conveniens, et secundum hoc dicitur pati non solum qui aegrotat, sed etiam qui sanatur (I, 309).

3. *Ibid.* : Tertio dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abjiciatur ; secundum quem modum omne quod transit de potentia in actum potest dici pati, etiam cum perficitur (I, 309).

4. *S. theol.*, I p., q. LXXIX, a. 2 : In principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum efficimur intelligentes in actu. Sic igitur patet quod intelligere nostrum est quoddam pati, secundum tertium modum passionis et per consequens intellectus est potentia passiva (I, 309).

Toute sa passivité, en d'autres termes, se borne à recevoir l'action de l'intelligible — car il ne peut évidemment passer de la puissance à l'acte que sous cette condition [1] : cette condition posée, il opère par sa vertu et suivant son mode propres. En d'autres termes encore « passif » ne veut pas dire ici qu'il soit dépourvu de toute activité interne, mais simplement que, pour exercer l'activité dont il est pourvu, il lui faut une détermination objective. L'épithète de passif ne va qu'à relever le trait caractéristique qui le distingue à ce point de vue de l'intellect agent : l'intellect agent actualise l'intelligible contenu en puissance dans les images et dans leurs objets, l'intellect passif est actualisé par l'intelligible dégagé des images par la vertu de l'intellect agent [2]. Ce qui n'empêche pas que, actualisé de la sorte, il n'agisse à son tour et pour son compte [3] : au contraire, il ne peut même pas ne pas agir alors, comme toute faculté quelconque, une fois réalisées les conditions nécessaires de son action. Bref, il n'est point passif en ce sens qu'il n'agirait aucunement, mais « serait » tout entier « agi » : il n'est passif qu'en ce sens qu'il a besoin « d'être agi » pour agir. On pourrait redire de lui ce que saint Augustin disait du rapport des causes secondes à la cause première : *agitur* (ou, ce qui revient au même, *patitur*), *ut agat*, *non ut ipse nihil agat* [4].

---

1. *De Anim.*, a. 4 : Cum intellectus possibilis sit in potentia ad intelligibilia, necesse est quod intelligibilia moveant intellectum possibilem (VIII, 476).

2. *De Verit.*, q. X, a. 6 : Intellectus agens facit intelligibilia actu.... Intellectus possibilis est recipere formas a rebus sensibilibus abstractas factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis (IX, 164).

3. *Contra Gent.*, I, 53 : Intellectus per speciem formatus intelligendo *format* in seipso quamdam *intentionem* rei intellectae... Haec autem intellectio est quasi terminus *intelligibilis operationis* (V, 38). — *De Anim.*, a. 3 : Haec *operatio*, quae est intelligere, egreditur ab intellectu possibili sicut a primo principio per quod intelligimus (VIII, 474).

4. Cf. *De Correpl. et Grat.*, c. 2 (MIGNE, *Patrol. lat.*, XLIV, 918).

Cette action, au demeurant, se déploie sous des formes variées. Ce n'est pas seulement, comme nous l'avons déjà remarqué, la conception expresse et formelle de l'intelligible ou la production du verbe mental, à travers lequel la pensée atteint cet intelligible même dans sa réalité objective [1] : ce sont encore toutes les autres opérations intellectuelles que nous détaillons aujourd'hui dans nos cours classiques sous les noms d'attention (ou de réflexion), de comparaison, de jugement et de raisonnement [2]. On doit donc mettre en première ligne les actes de réflexion, de comparaison, de jugement et de raisonnement qui concourent, soit à constituer l'extension des universaux (seconde phase du processus généralisateur), soit même à déterminer la compréhension de ceux d'entre eux — on a vu que c'est de beaucoup le plus grand nombre — qui se dérobent aux prises de l'intuition. Rappelons simplement pour mémoire qu'il en va de même enfin des principes premiers : les rapports universels et nécessaires qu'ils expriment tenant à la nature essentielle des êtres, il suffit que celle-ci ait été dévoilée par l'activité abstractrice de l'intellect agent, pour que l'intellect possible puisse les en affirmer aussitôt en toute certitude [3].

VII

Voilà comment saint Thomas peut dire que c'est l'intellect possible qui est le siège propre de la science [4].

---

1. Cf. *supra*, ch. I, IV, p. 33 *sq.* — Cf. p. 31.

2. *S. theol.*, I p., q. LIV, a. 4 : Oportet esse quamdam virtutem, quae reducitur in actum, cum fit sciens, et ulterius cum fit *considerans*. Et haec virtus vocatur intellectus possibilis (I, 216). — Cf. *De Spirit. creat.*, a. 10 : *considerare* vel *judicare* de natura communi est *actio* intellectus possibilis, etc. (VIII, 458).

3. Cf. *supra*, ch. I, V, p. 37 — *infra*, ch. VII, A, I, II et VI.

4. *Contra Gent.*, II, 73 : Proprium subjectum scientiae est intellectus possibilis (V, 124). — Il va sans dire que, par là même, l'intellect possible

L'intervention de l'intellect agent, répétons-le, se borne à rendre celle-ci possible, pour plus de précision à réaliser sa condition immédiate par la mise en lumière des éléments essentiels (abstraction) sur lesquels elle porte uniquement. Mais ici même se représente la difficulté. Quelle est au juste la portée de cette distinction ? Avons-nous affaire à deux facultés vraiment différentes, ou seulement à deux modes d'exercice différents d'une faculté unique ?

Saint Thomas n'hésite pas à se prononcer pour la première hypothèse. Et c'est très délibérément qu'il lui donne la préférence, c'est-à-dire par exclusion raisonnée de l'hypothèse adverse. Suivant lui, il faut renoncer à ne voir dans les deux intellects qu'une seule et même faculté diversement dénommée d'après la diversité même de ses fonctions. Faire apparaître ou dégager les types intelligibles dans l'actualité de leur pure notion est en effet une chose, et les penser ainsi dégagés en est une autre : dans le premier cas, l'âme est à l'intelligible dans le rapport de l'acte à la puissance ; dans le second cas, elle est au même intelligible dans le rapport inverse de la puissance à l'acte. Deux opérations peuvent-elles se ramener à principes plus nettement opposés ? Agir et pâtir ne représentent-ils pas l'antithèse la plus fondamentale qui soit ? On ne peut donc se soustraire à la nécessité de reconnaître dans l'intellect agent et dans l'intellect possible deux pouvoirs distincts [1].

---

recouvre sa nature spirituelle, dont semblait le dépouiller Aristote. Concevant en effet l'universel, l'opération intellectuelle est nécessairement indépendante de tout organe ; car les organes ne peuvent concourir qu'à la formation d'images singulières : « quia intelligere est universalium... operatio intellectus est ipsius absolute, sine hoc quod in hac operatione aliquod organum corporale communicet ;... in organo enim corporeo recipi non possunt nisi intentiones individuatae » (*In II Sent.*, dist. XIX, q. 1, a. 1 [VI, 554]. — Cf. *In III de Anim.*, lect. 4 [XX, 108]). Sans compter que l'intelligence est capable de réflexion sur soi, ce qui passe la portée de toute puissance organique, « intellectus intelligit se, quod non contingit in aliqua virtute cujus operatio sit per organum corporale » (*Ibid.*).

1. *In II Sent.*, dist. XVII, q. 2, a. 1 : Nec iterum dico esse unam potentiam diversimode nominatam secundum diversas operationes ; quia

Nous n'objecterons pas à cette théorie qu'elle compromet l'unité de l'opération intellectuelle. Saint Thomas a pris soin de remarquer lui-même que, pour émaner de deux facultés et se composer de deux opérations distinctes, l'intellection n'en est pas fatalement coupée en deux [1]. Tirer semblable conclusion, ce serait oublier que toutes les puissances de l'âme communiquent par le fond substantiel où elles plongent également leurs racines [2] et qu'on doit bien se garder par suite de les personnifier en autant de petits êtres indépendants [3]. Il faut redire ici des deux intellects et de leur rapport ce que nous avons déjà dit de l'intelligence en général et des sens : en toute rigueur de termes, ce n'est ni l'un ni l'autre qui entend, mais l'âme ou l'homme par tous les deux à la fois, *sed homo*

---

quaecumque actiones reducuntur in contraria principia, impossibile est eas reducere in eamdem potentiam. Cum ergo recipere species intellectas, quod est intellectus possibilis, et facere eas intelligibiles actu, quod est intellectus agentis, non possint secundum idem convenire, sed recipere convenit alicui secundum quod est in potentia et facere secundum quod est in actu, impossibile est agentem et possibilem non esse diversas potentias (VI, 535). — Cf. *S. theol.*, 1 p., q. LXXIX, a. 7 : Diversificatur potentia intellectus agentis et intellectus possibilis, quia respectu ejusdem objecti aliud principium oportet esse potentiam activam, quae facit objectum esse in actu, et aliud potentiam passivam, quae movetur ab objecto in actu existente ; et sic potentia activa comparatur ad suum objectum ut ens in actu ad ens in potentia ; potentia autem passiva comparatur ad suum objectum e contrario ut ens in potentia ad ens in actu (I, 313).

1. *De Anim.*, a. 4 ad 8 : Duorum intellectuum, scilicet possibilis et agentis, sunt duae actiones. Nec tamen sequitur quod sit duplex intelligere in homine, quia ad unum intelligere oportet quod utraque istarum actionum concurrat (VIII, 478).

2. *S. theol.*, I-II, q. XXXVII, a. 1 : Dicendum quod omnes potentiae animae in una essentia animae radicantur (II, 137). — *De Verit.*, q. XIII, a. 3 : Est una anima, in qua omnes cognoscitivae potentiae fundantur (IX, 222).

3. Saint Bonaventure observe très justement dans le même sens que « cum cogitamus de intellectu agente et possibili non debemus cogitare quasi de duobus substantiis vel quasi de duobus potentiis ita separatis quod una sine alia habeat suam operationem perficere, et aliquid intelligat intellectus agens sine possibili, et aliquid cognoscat intellectus agens quod tamen homo, cujus est intellectus ille, ignoret. Haec enim vana sunt et frivola, ut aliquid sciat intellectus meus, quod ego nesciam » (*In II Sent.*, dist. XXIV, P. I, a. 2, q. 4 ad 5 et 6 [édition de QUARACCHI, II, 571]).

per utrumque ; et par là, par cette unité du sujet simple qui les possède et les emploie parallèlement, s'explique la coordination réciproque de leurs opérations respectives en un acte parfait et total [1].

Il n'y a donc point là de grave difficulté. Est-ce une raison cependant pour multiplier les facultés de ce sujet simple, comme si l'on se disait qu'il trouvera toujours moyen de tout remettre en place, c'est-à-dire précisément de tout ramener à l'unité? Que l'intelligence, qui se déploie dans le domaine de l'universel et du nécessaire, ne puisse se réduire à la sensibilité, limitée au particulier et au contingent, rien de mieux : mais pareille opposition ne se retrouve plus d'un intellect à l'autre, au contraire, c'est même de l'un à l'autre identité d'objet. Quant à celle que l'on met en avant, actualité *donnée à* l'intelligible dans le premier moment, actualité *reçue de* l'intelligible dans le second, il paraît bien qu'une simple diversité d'aptitudes, et comme d'attitudes aussi, suffise pour y répondre. C'est ici que nous allons retrouver l'observation précédemment faite à propos de la terminologie péripatéticienne.

Au vrai, il est assez difficile de ne pas estimer que celle-ci a, sur ce point encore, influencé plus que de raison la psychologie thomiste et gêné plus ou moins la liberté de ses analyses. De quoi s'agit-il, en somme? De constater que notre intelligence ne fait pas l'intelligible de toutes pièces, pas plus qu'elle ne le reçoit tout fait des choses extérieures. Elle ne le reçoit pas tout fait des choses extérieures, puisque celles-ci, et partant les images qui les expriment dans leur réalité individuelle et concrète, ne

---

1. Cf. *supra*, ch. II, p. 60, note 2. — *De Spirit. creat.*, a. 10 ad 15 : Non est dicendum quod intellectus agens seorsum intelligat ab intellectu possibili, sed homo intelligit per utrumque (VIII, 461). — Le même saint Bonaventure remarque encore que « etsi ad nostrum intelligere concurrat recipere et judicare, sive abstrahere et suscipere, hi sunt tamen plures actus ad invicem ordinati ex quibus resultat unus actus perfectus » (*Ibid.*, ad 4 [édition de QUARACCHI, II, 570]).

le contiennent qu'en puissance et qu'il faut que l'intelligence l'en extraie par l'effort de son analyse [1]. Elle ne le fait pas non plus de toutes pièces, puisque précisément elle le dégage des choses extérieures [2]. Traduisons en termes plus modernes : le rôle de la pensée n'est pas, dans la doctrine thomiste, d'organiser le chaos des sensations par l'application de concepts tout *a priori* qu'en vertu d'un processus tout subjectif elle ferait jaillir de sa spontanéité même au simple contact des données sensibles ; son rôle est d'extraire de celles-ci leurs conditions universelles et nécessaires, de s'appliquer aux intuitions empiriques pour en extraire le *contenu* rationnel. Et dès lors, si, par un côté, elle reste subordonnée aux images et aux choses, en un mot à l'expérience, qui lui fournit la matière de ses idées [3], elle recouvre son indépendance par un autre côté, puisque ce n'est juste que la matière de ses idées dont elle est redevable à l'expérience et que c'est à elle de les tirer de cette matière, par cette sorte de pénétration plus aiguë qui lui fait atteindre dans les objets l'élément essentiel que l'expérience elle-même ne démêle pas [4]. Voilà le rapport inverse dont on nous parlait

---

1. *S. theol.*, I p., q. LIV, a. 4 : Naturae rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu, sed sunt solum intelligibiles in potentia extra animam existentes. Et ideo oportet esse aliquam virtutem, quae faciat illas naturas intelligibiles actu (I, 216).

2. *De Verit.*, q. X, a. 6 et a 8 ad 1 : Species intelligibilium non sunt intellectui innatae neque ipsa anima in se omnium rerum similitudines format, quia tunc oportet quod ipsa in se actu habeat illas similitudines rerum ; et sic redibit in praedictam opinionem, quae ponit omnium rerum scientiam animae naturaliter insitam esse.. Verum est quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit, inquantum efficiuntur per actionem intellectus formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu (IX, 164 et 169).

3. *In II Sent.*, dist. XX, q. 2, a. 2 ad 2 : Objectum intellectus quasi materialiter administratur vel offertur a virtute imaginativa (VI, 566).

4. *De Verit.*, q. X, a. 6 ad 2 : Circa idem virtus superior et inferior operantur, non similiter, sed superior sublimius ; unde et per formam, quae a rebus accipitur, sensus non ita efficaciter rem cognoscit sicut intellectus ; sed sensus per eam manuducitur in cognitionem exteriorum accidentium,

tout à l'heure : ramené à ces termes, et il semble bien que ce soient ses vrais termes, on ne voit pas qu'il exige quelque chose de plus que cette diversité d'aptitudes et d'attitudes mentales dont nous parlions nous-même [1]. L'intellect serait dit passif, en tant que notre science dépend des choses et dans la mesure où elle dépend des choses ; il serait dit actif, en tant que notre science est son œuvre à lui et dans la mesure où elle est son œuvre à lui : *Scientia nostra partim ab intrinseco est, et secundum hoc comparatur mens nostra ad res sensibiles ut actus ad potentiam et ponitur in ea intellectus agens, qui faciat intelligibilia in actu — partim ab extrinseco, et secundum hoc comparatur anima ad res ut potentia ad actum, et ponitur in ea intellectus possibilis, cujus est recipere formas a rebus sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis* [2]. Nous rejoignons le texte même de saint Thomas, rétablissant sur ses propres traces le vrai sens de son argumentation et ne violant une fois de plus la lettre de sa théorie que pour en maintenir plus fidèlement l'esprit.

VIII

Car, si nous y voyons bien, c'est toujours la même conception dominante en face de laquelle on se retrouve en dernière analyse. Et ainsi, à cette hauteur même où la terminologie d'école perd singulièrement de son importance, se révèle la cohérence supérieure de la doctrine que nous avons pris à tâche d'exposer. Donnons-

---

intellectus vero pervenit ad nudam quidditatem rei secernendo eam ab omnibus materialibus conditionibus (IX, 164).

1. Au fond, la formule est de saint Thomas lui-même : Cf. *De Verit.*, q. X, a. 6 : Cum mens nostra comparatur ad res, quae sunt extra animam, invenitur se habere ad eas *in duplici habitudine*, etc. (IX, 164).

2. *De Verit.*, q. X, a. 6 (IX, 164).

nous la satisfaction d'en retracer toute la suite en une rapide synthèse.

Les essences ou formes universelles, objet propre de l'entendement, ne subsistent en réalité que dans les êtres empiriques avec lesquels nous sommes mis en rapport par notre sensibilité. Mais comme elles y coexistent avec les éléments individuels en un complexus irrésoluble à la sensibilité elle-même, elles n'y sont pas données à l'état de réalités immédiatement « pensables », en sorte que l'esprit n'eût qu'à en recevoir l'action pour se les représenter aussitôt dans leur pure actualité : immanence potentielle de l'intelligible dans le sensible, c'est donc toujours là qu'il en faut revenir. Car c'est de là que résultent :

1° La nécessité d'une double opération ou plutôt d'une double phase dans l'opération intellectuelle, l'une, à coup sûr, par laquelle l'intelligible est actuellement connu, mais aussi une autre, au préalable, qui, en l'isolant du sensible même, réalise la seule condition sous laquelle il est positivement connu — comme nous avons déjà proposé de dire, l'une par laquelle il est positivement *re*présenté, l'autre par laquelle il n'est que présenté ;

2° La nécessité parallèle ou consécutive d'une double aptitude de l'entendement, l'aptitude à concevoir l'universel sans doute, mais en outre et avant tout l'aptitude à l'extraire du donné empirique par une abstraction radicale, sans laquelle la conception en demeurerait pour nous impossible.

Que ces deux aptitudes, maintenant, doivent être tenues pour deux facultés proprement dites, distinctes et irréductibles, ou qu'on y doive plutôt voir deux fonctions différentes d'une même faculté, il nous semble qu'à prendre les choses par ce biais la question ne tire plus guère à conséquence. L'essentiel est qu'on admette l'existence de ces deux facultés ou fonctions, qu'on les appelle comme on voudra, avec la raison métaphysique d'où elle se déduit ; l'essentiel est, en d'autres termes, que nous

ayons bien affaire à un *réalisme intellectualiste*, un réalisme, puisque c'est de la réalité même que la pensée dégage le contenu de ses notions supérieures, un réalisme intellectualiste, puisqu'il faut qu'elle l'en dégage et le conçoive expressément par une vertu propre, qui constitue l'entendement même. C'est cette idée maîtresse qui donne son sens profond à la théorie des deux intellects ; c'est elle, à notre avis, qu'il en faut retenir, que notre docteur l'ait mise en pleine lumière lui-même, ou qu'une estime exagérée des formules aristotéliciennes l'ait empêché de la placer où elle devait être, à savoir au premier plan.

IX

En résumé, l'intellect possible répond à notre faculté intellectuelle, considérée non seulement dans ses procédés discursifs, mais aussi dans sa fonction proprement cognitive, c'est-à-dire, au sens thomiste, comme pouvoir de s'assimiler à l'objet et de le redoubler idéalement par une représentation interne à travers laquelle il le vise lui-même. Par suite, s'il est au premier point de vue la cheville ouvrière de tout le processus généralisateur, au second point de vue il entre encore en exercice dans la formulation première des principes directeurs de la connaissance et dans l'appréhension des concepts généraux mis au jour par l'abstraction. Ce n'est donc pas à ce titre que la qualification de passif lui est attribuée : elle ne concerne que l'état de potentialité radicale par laquelle il débute et la nécessité où il se trouve, pour en sortir, de recevoir une détermination objective, c'est-à-dire l'action de l'intelligible.

Quant à l'intellect agent ou actif, son office propre est de ménager celle-ci, et il désigne conséquemment l'activité originale par laquelle la pensée y procède dans le fait précis de l'abstraction. Il n'y aurait pas lieu d'inférer

l'existence de ce second intellect, si l'intelligible était donné tout fait dans les choses. Mais comme en réalité il n'y est pas donné, comme d'autre part l'intellect possible ne peut entrer en exercice que sous l'influence d'un intelligible actuel, aucune connaissance intellectuelle n'aurait jamais lieu sans cette intervention de l'intellect agent, qui la rend ainsi possible en actualisant son propre objet et qui est précisément dit agent ou actif en ce sens même.

Cette dualité de pouvoirs ne porte d'ailleurs aucun préjudice à l'unité de l'acte intellectuel. Car, en admettant même 1° que ce soient vraiment deux pouvoirs distincts, ce ne seraient, à tout prendre, que les deux pouvoirs d'une seule et même âme, qui exercerait son intellection par chacun d'eux ; au reste et 2°, il ne faudrait pas trop insister sur cette différence, qui pourrait bien tenir beaucoup plus à la lettre de la théorie qu'à son véritable esprit. Celui-ci consiste essentiellement à reconnaître dans l'intelligence une activité supérieure et irréductible aux facultés empiriques, dégageant et concevant l'universel, que leur objet ne contient que matériellement et qui par là même leur échappe. Tel est en tout cas le trait capital par où la doctrine thomiste doit intéresser un philosophe que préoccuperait sur toute chose l'utilisation de cette doctrine au point de vue du problème critique.

CHAPITRE V

LES PRODUITS DE L'OPÉRATION INTELLECTUELLE.

— CARACTÈRE ANALOGIQUE DE NOTRE CONNAISSANCE DU SUPRASENSIBLE.

SOMMAIRE

I. Conséquence de tout ce qui précède relativement à la portée de la connaissance intellectuelle. — II. Son objet propre et immédiat: les « universaux » du monde des corps. — Elle n'atteint les réalités spirituelles qu'ensuite et *ad modum rerum corporearum*. — Imperfection inévitable d'un tel mode de connaissance. — III. Application à l'idée de Dieu. — Nous ne nous élevons à lui que par la voie des créatures et nous ne nous formons de lui qu'une notion plus que jamais imparfaite. — IV. Nécessité qui en résulte de recourir aux négations. — V. En quel sens précis il faut l'entendre. — VI. Les trois procédés de la théodicée et leur synthèse dans la methode d'analogie. — VII. Distinction nécessaire entre la question de l'existence et la question de la nature. — Que même pour celle-ci on ne doit rien exagérer. — VIII. Résumé et conclusion.

I

Étant donnée cette importance capitale que saint Thomas attribue à l'idée d'une activité propre et irréductible de la pensée, l'on comprend qu'il se refuse à voir dans la connaissance sensible la condition suffisante et

totale de la connaissance intellectuelle [1]. La conclusion qu'il en tire aussitôt, c'est qu'on ne doit pas s'étonner que la connaissance intellectuelle s'étende bien au delà du champ de la connaissance sensible ou, comme nous dirions plutôt aujourd'hui, de l'expérience, *et ideo non est mirum si cognitio intellectualis ultra sensitivam se extendat* [2]. Il ne faut que bien entendre de quelle manière précise elle la dépasse. C'est la question finale qui nous reste à examiner et qui nous acheminera par une transition toute naturelle au grand problème critique, puisque c'est aussi le propre objet de la métaphysique qui va s'y trouver en jeu.

II

La doctrine de saint Thomas sur ce point n'est pas autre que celle qu'on peut attendre, après tout ce qui précède, d'un esprit aussi ferme et aussi rigoureux. Intimement unie à un organisme et s'éveillant à l'action dans le monde de l'expérience auquel, par lui, elle se rattache, notre intelligence s'applique tout d'abord à découvrir les éléments essentiels et par suite universels des êtres qui composent ce monde empirique. Autant dire qu'elle n'arrive que dans ce seul domaine — quand elle y arrive — à se former des concepts positifs et adéquats,

---

1. S. *theol.*, I p., q. LXXXIV, a. 6 ad 1 : Datur intelligi quod veritas non sit totaliter a sensibus exspectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus (I, 334). — *Ibid.*, *in corp.* : Ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae (I, 334). — *De Verit.*, q. X, a. 6 ad 2 : Pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne quod mens cognoscit sensus apprehendit, sed quia ex his quae sensus apprehendit mens in aliqua ulteriora manuducitur (IX, 164).

2. S. *theol.*, I p., q. LXXXIV, a. 6 ad 3 (I, 334).

exprimant d'emblée les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, dans leur réalité propre et, en ce sens, absolue. C'est toute la signification d'une formule que l'on rencontre fréquemment chez les auteurs traditionnels et qui n'est guère que reproduite de saint Thomas lui-même : « L'objet propre et immédiat de notre intellection, en notre état présent, réside dans les essences des êtres sensibles, *objectum proprium et immediatum intellectus nostri in praesenti rerum conditione sunt essentiae rerum sensibilium* [1] ».

Objet propre, mais non pas cependant objet unique. Au-dessus du domaine de l'expérience sensible, il y a la sphère supérieure des substances spirituelles. Spirituel lui-même, notre entendement peut s'y hausser par l'effort de sa spéculation : mais là même il expérimente d'une nouvelle manière sa dépendance à l'égard de la sensibilité, ou plus exactement l'effet prolongé et inévitable de cette dépendance originelle. Nous retrouvons toujours l'application de la même loi fondamentale : la connaissance est en tout être fonction de sa nature, *cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae* [2]. Si notre nature d'esprits nous vaut d'entrer en rapport de connaissance avec le monde des esprits [3], notre condition d'esprits *incarnés* nous fait en revanche une loi absolue de ne les concevoir qu'à l'aide de comparaisons ou de similitudes prises de l'ordre inférieur [4]. Il en va de ce cas comme des

1. Cf. v. g. ZIGLIARA, *Summa philosophica*, t. II, p. 309. — Cf. *S. theol.*, I p., q. LXXXIV, a. 7 : Intellectus humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens (I, 335).

2. *S. theol.*, I p., q. XII, a. 4 (I, 40).

3. *S. theol.*, I p., q. LXXXVIII, a. 1 ad 1 : Ilud quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipit, per seipsam cognoscere potest. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud Philosophum dicatur quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias spirituales (I, 351).

4. *S. theol.*, I p., q LXXXIV, a. 7 ad 3 : Incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata (I, 335).

autres : notre entendement peut bien avoir une opération propre dans laquelle le corps n'est pour rien et, par suite, subsister en lui-même à part de ce corps [1], il n'en est pas moins redevable aux sens et, par eux, au corps, leur condition immédiate, de la matière de ses idées [2]. L'indépendance intrinsèque et subjective dont il jouit au premier point de vue n'exclut pas la dépendance objective et extrinsèque à laquelle, au second point de vue, il reste assujetti. Les sens accompagnent l'entendement jusque dans ses productions les plus raffinées et, à des doses diverses, sous des formes plus ou moins subtiles, mêlent leurs représentations à ses concepts les plus immatériels [3]. Pensant sans

---

1. *S. theol.*, I p., q. LXXV, a. 2 : Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit, non enim est operari nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur quo est. Propter quod non dicimus quod calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens (I, 283).

2. *Ibid.*, ad 3 : Corpus requiritur ad actionem intellectus.... ratione objecti (I, 283). — *Ibid.*, q. LXXXIV, a. 7 : Impossibile est intellectum secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu nisi convertendo se ad phantasmata (I, 334). — *Ibid.*, *inf.* : Ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia jam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum pertinentium ad partem sensitivam. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio.... Inde est quod impedito actu imaginativae per laesionem organi,.... impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praeaccepit, etc. (I, 331).

3. *Ibid.* : Hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum (I, 334). — *De Verit.*, q. XIII, a. 4 : Intellectus quodammodo sensibilibus operationibus admiscetur, cum a phantasmatibus accipiat ; et ita ex sensibilibus operationibus quodammodo intellectus puritas inquinatur (IX, 221). — Cf. *Ibid.*, a. 3 : Intellectus humanus, quia a phantasmatibus intelligibiles species abstrahit, est minoris efficaciae (quam intellectus angelicus, qui semper ad formas pure immateriales intuetur). Nihilominus tamen, inquantum in intellectu humano puritas intellectualis cognitionis non penitus obscuratur,... inest ei facultas ad ea quae sunt pure immaterialia contuenda (IX, 222).

organe, suivant les deux célèbres mots d'Aristote, nous ne pensons pourtant pas sans images [1]. Ce n'est pas l'essor pleinement libre d'une pensée tout à fait pure. Si haut qu'elle monte vers le ciel intelligible, elle n'y plane jamais en toute aisance, et un fil plus ou moins ténu la retient toujours fixée à la terre.

Il n'y a pas lieu d'insister sur la conséquence, à savoir sur l'imperfection inévitable d'un tel mode de représentation. En partant des choses matérielles, remarque à ce sujet saint Thomas, nous nous élevons sans doute aux réalités immatérielles, mais la connaissance que nous en obtenons de la sorte demeure forcément inadéquate ; car il n'y a pas de proportion rigoureuse entre les unes et les autres [2]. Si l'on peut remonter par ressemblance des premières aux secondes, la ressemblance pourtant reste ici mêlée de différence, et même de beaucoup de différence [3]. Moins que jamais la connaissance parvient dans l'espèce à égaler son objet : elle ne l'atteint même plus désormais par des concepts positifs et directs, dans sa réalité intime et propre [4], mais seulement par des concepts indirects et négatifs, qui nous font bien plutôt entendre ce qu'il n'est pas que ce qu'il est, *incorporeas substantias in statu praesentis vitae cognoscere non possumus nisi per remotionem — vel,* ajoute saint Thomas, *per aliquam compa-*

---

1. Cf. *De Anim.*, III, 4. 429 a et 7. 430 b.

2. *S. theol.*, I p., q. LXXXVIII, a. 2 ad 1 : Ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam; quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales (I, 352).

3. *Ibid.*: Sed similitudines, si quae accipiantur, sunt multum dissimiles (I, 352).

4. *Ibid.*, a. 1 : Secundum statum praesentis vitae non possumus intelligere substantias separatas immateriales secundum seipsas (I, 351). — *Ibid.*, a. 1 : Per hoc enim quod anima cognoscit seipsam pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, *qual m eam contingit habere, non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat* (I, 351).

rationem ad phantasmata[1]. Les deux formules se complètent et s'expliquent l'une l'autre.

III

A combien plus forte raison la substance spirituelle par excellence, la substance absolue, échappera-t-elle, dans l'intimité de sa nature, aux prises d'une intelligence qui, pour la concevoir, ne dispose que de notions empruntées au monde du fini ![2] C'est surtout à cette connaissance du transcendant divin que saint Thomas s'attache, dans le sens que nous venons d'indiquer, et c'est sur elle qu'à sa suite il nous paraît à propos de nous appesantir. Non pas qu'il s'agisse, à dire vrai, d'une doctrine qui lui appartienne en propre : comme d'habitude, son rôle est plutôt de synthétiser en ce point la tradition de l'École et de lui donner sa formule définitive, avec cette puissance de coordination et cette précision supérieure qui caractérisent son génie essentiellement compréhensif.

Le principe, il serait plus exact de dire le fait primordial dont il faut partir, c'est que notre entendement n'a point par lui-même l'intuition de l'essence infinie de Dieu[3].

---

1. *S. theol.*, I p., q. LXXXIV, a. 7 ad 3 (I, 335). — [per remotionem — per negationem].

2. *Contra Gent.*, I, 14 : Divina substantia omnem formam quam intellectus noster attingere potest sua immensitate excedit, et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est (V, 12). — *Ibid.*, IV, 1 : Intellectus humanus, a rebus sensibilibus connaturaliter sibi scientiam capiens, ad intuendam divinam substantiam in seipsa, quae super omnia sensibilia, imo super omnia alia entia improportionabiliter elevatur, pertingere per seipsam non valet (V, 291). — Cf. surtout *Ibid.*, III, 47 : Si autem alias substantias separatas in hac vita intelligere non possumus propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata (quae accidit ei ex unione ad corpus [*Ibid.*, 45] [V, 192]), multo minus in hac vita divinam essentiam videre possumus, quæ transcendit omnes substantias separatas (V, 193).

3. *S. theol.*, I p., q. XIII, a. 2 ad 3 : Essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus secundum quod in se est (I, 49). — *Contra*

Cette intuition nous est bien promise par l'Écriture, et c'est en quoi consiste en substance la béatitude céleste [1]. Mais, comme ces simples mots nous le font pressentir, elle appartient à un ordre supérieur, l'ordre de la grâce, ou plutôt de la gloire, qui en est la consommation suprême, et elle requiert dès lors une élévation spéciale de notre intelligence, l'adaptant surnaturellement à cette nouvelle fonction, une sorte de faculté de surcroît dont nous gratifie la souveraine miséricorde, pur don, par conséquent, de la libéralité divine, au-dessus de toutes les exigences de notre nature, bien plus de toute nature créée en général [2]. Laissée à ses seules ressources, notre intelligence n'y peut parvenir [3].

Ici encore la conclusion se tire d'elle-même. C'est, en premier lieu, que, ne connaissant pas Dieu directement dans son essence, il reste que nous remontions à lui par l'intermédiaire des créatures, en qualité de cause première

---

Gent., III, 47 : Quod non possumus in hac vita videre Deum per essentiam (V, 193).

1. *Contra Gent.*, III, 51 : Haec igitur visio immediata Dei nobis repromittitur in Scriptura (*Cor.* XIII, 12 : Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem)... Secundum autem hanc visionem Deo assimilamur et ejus beatitudinis participes sumus (V, 198).

2. *Ibid.*, 52 : Non est autem possibile quod ad istum visionis divinae modum aliqua creata substantia ex virtute propria possit attingere.... Hinc est quod *Rom.* VI, 23 dicitur : Gratia Dei vita aeterna. In ipsa enim divina visione ostendimus esse hominis beatitudinem, quae vita aeterna dicitur, ad quam sola Dei gratia dicimur pervenire, quia talis visio omnem creaturae facultatem excedit nec est possibile ad eam pervenire nisi divino munere (V, 192). — *Ibid.*, 53 : Oportet quod ad tam nobilem visionem intellectus creatus per aliquam divinae bonitatis influentiam elevetur (cf. *supra*.... per novae formae appositionem...). Virtus enim intellectus creati naturalis non sufficit ad divinam substantiam videndam, ut ex dictis patet. Oportet ergo quod augeatur ei virtus ad hoc quod ad talem visionem perveniat. Non sufficit autem augmentum per intensionem naturalis virtutis, quia talis visio non est ejusdem rationis cum visione naturali intellectus creati (la vision de Dieu « est d'un autre ordre », absolument, que l'intuition naturelle de l'entendement créé). Oportet ergo quod fiat augmentum virtutis intellectivae per novae dispositionis adeptionem (V, 199).

3. *Ibid.* : Non est igitur possibile ad hanc visionem perveniri ab intellectu creato nisi per actionem divinam (V, 199).

et universelle, *quod scilicet omnium est causa* [1]. C'est, en second lieu et surtout, que l'inadéquation de notre pensée et de son objet atteint cette fois son maximum. De fait, nous pouvons bien attribuer à Dieu les perfections, tout au moins le principe transcendant ou la réalité éminente des perfections qui se rencontrent dans ses œuvres [2]. Mais celles-ci, pour sublimes qu'on les suppose, demeurant toujours infiniment au-dessous de sa puissance, comment réussirions-nous, en nous appuyant sur elles, à nous former de sa nature autre chose qu'une notion très imparfaite, faible et fugitive étincelle auprès de l'éclair de sa grandeur ? [3] Cette considération s'applique sans doute en première ligne aux créatures sensibles, notre milieu naturel ; mais il en va de même de toute créature, quelle qu'elle soit ; et nous avons déjà vu précédemment qu'il n'y en a point une seule en dehors des créatures sensibles elles-mêmes que nous ne soyons réduits à nous représenter

---

1. *S. theol.*, I p., q. XII, a. 12 (I, 46). — Cf. *Ibid.*, q. XIII, a. 2 ad 3 : Essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus secundum quod in se est, sed cognoscimus eam secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum (I, 49). — *Ibid.*, q. LXXXVIII, a. 3 : Deus non est primum quod a nobis cognoscitur, sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus (I, 352).

2. *S. theol.*, I p., q. IV, a. 2 : Quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva vel secundum eamdem rationem vel eminentiori modo (I, 16). — *Ibid.*, q. XII, a. 12 : Cognoscimus de ipso ea quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa (I, 46).

3. *In Job* XI, lect. 1 : Cum invisibilia Dei cognoscere non possimus nisi per ea quae facta sunt, ea vero quae facta sunt multum deficiant a virtute factoris, oportet quod remaneant multa in factore consideranda, quae nobis occultantur..... Etiam creaturis perfecte cognitis adhuc creator non perfecte cognosceretur; tunc enim per effectus causa perfecte cognosci potest quando effectus adaequantur causae virtuti : quod de Deo dici non potest (XIV, 48 et 49). — *Ibid.*, XXVI, lect. 1 : Et ne videantur haec, etsi non totam divinam potentiam adaequare, tamen magna ex parte ad ejus aequalitatem accedere, subjungit : *Et cum vix parvam stillam sermonis ejus audierimus, quis poterit tonitruum magnitudinis illius intueri ?* quasi dicat : Omnium quae nunc dicta sunt de effectibus divinae potentiae, minor est comparatio ad divinam potentiam, quam unius parvi sermonis quasi silenter stillantis ad maximi tonitrui sonitum (XVI, 93-4).

à leur image. La loi est générale : *per effectus non proportionatos causae non potest perfecta cognitio de causa haberi* [1] ; or l'être infini est à jamais hors de proportion avec tout être fini quelconque, quelle que puisse être l'excellence de sa nature, *super omnia alia entia improportionabiliter elevatur* [2].

IV

Voilà pourquoi nous sommes si souvent contraints de recourir, en matière de transcendant, à des formules négatives, pour compenser tant bien que mal cette impuissance incurable de notre pensée à saisir en elle-même la perfection absolue. Nous disons par exemple de Dieu qu'il est raison, mais nous pourrions dire aussi bien, sinon mieux, qu'il est « non-raison » (*irrationabilitas*), entendez quelque chose d'infiniment supérieur à la raison même. Et ainsi des autres attributs. A peine avons-nous prêté à Dieu la bonté, ou la justice, ou la beauté, ou la sagesse, que nous les lui retirons aussitôt, pour marquer plus fortement à quel point il est meilleur que toute bonté, plus saint que toute justice, plus admirable que toute beauté, plus excellent que toute sagesse [3].

---

1. *S. theol.*, I p., q. II, a. 2 ad 3 (I, 8).

2. *Contra Gent.*, IV, 1 (V, 291). — Cf. *supra*, p. 122, note 2.

3. *In I de Div. nomin.* lect. 1. — *S. theol.*, I p. q. XII, a. 12: Secundum quod creaturae deficiunt a repraesentatione Dei, nomina a nobis imposita a Deo removeri possunt et opposita praedicari. Unde Deus sic dicitur ratio quod potest dici « irrationabilitas », et sic dicitur intellectus quod potest dici « non-intelligibilitas » : non quidem propter hoc quod haec ei deficiant — sed quia superexcedit (XV, 263 et I, 46). — Cf. *De potent.*, q. VII, a. 5 ad 2: Tripliciter ista de Deo dicuntur. Primo quidem affirmative, ut dicamus : Deus est sapiens ; quod quidem de eo oportet dicere propter hoc quod est in eo similitudo sapientiae ab ipso fluentis. Quia tamen non est in Deo sapientia qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur : Deus non est sapiens. Rursum, quia sapientia non negatur de Deo quia ipse deficit a sapientia, sed quia supereminentius est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere quod Deus sit supersapiens (VIII, 162).

Connaissance vraie, assurément, et exacte, au moins par un côté, puisque ces négations accumulées ont précisément pour effet de mieux relever l'incommensurabilité absolue du Souverain Être [1]; mais connaissance qui, par un autre côté, demeure fort en deçà de la perfection souhaitable, puisque la nature divine, considérée positivement en elle-même, se dérobe à son effort et que par là nous apprenons de cette nature beaucoup plutôt ce qu'elle n'est pas que ce qu'elle est [2].

V

Il faut préciser encore. Dans les noms que nous attribuons à Dieu, on doit distinguer deux choses : les perfections qu'ils expriment, et la manière dont ils les expriment [3]. Au premier point de vue, s'il y a des perfections que Dieu ne peut posséder que dans leur réalité éminente, attendu que dans leur réalité propre elles sont incompatibles avec les conditions de l'existence absolue, il y en a d'autres qui, par elles-mêmes, lui conviendraient de tous points et que, prises à la lettre, il faudrait plutôt affirmer de Dieu que des créatures : telles la vie, la bonté, etc.[4] Mais alors, et par cette raison même, nous retombons dans l'impossibilité de nous en faire une

---

1. In Boeth. *De Trinit.* Prooem. q. I, a. 2 ad 1 : Tunc maxime mens nostra in Dei cognitione perfectissima invenitur, quando cognoscit ejus essentiam esse supra omne id quod apprehendere potest in statu hujus vitae (XVII, 355).

2. *Contra Gent.*, I, 14 : Et sic ipsum apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem ejus habemus notitiam cognoscendo quod (quid ?) non est (V, 12). — Cf. *Ibid.*, 30 : Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est (V, 25).

3. *S. theol.*, I, p., q. XIII, a. 3 : In nominibus quae Deo attribuimus est duo considerare, scilicet perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam, et hujusmodi, et modum significandi (I, 50).

4. *Ibid.* : Quantum igitur ad id quod significant hujusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo (I, 50).

idée exacte. Ce qui revient à dire qu'au second point de vue ou quant à la manière toute relative dont notre pensée les exprime, *quantum ad modum significandi*, elles conviennent, à l'inverse, aux créatures plutôt qu'à Dieu [1] ; si bien que, prises de cette autre sorte, on doit plutôt les lui refuser, qu'on a, en tout cas, autant de raisons de les lui refuser que de les lui attribuer [2].

On voit désormais en quel sens précis on les lui refuse, à savoir dans le sens même où elles s'affirment des créatures. Si ce n'est pas « univocation », comme parlait l'École, ou réduction à un genre commun et par là-même identité de signification sur toute la ligne [3], ce n'est pas non plus « équivocation », ou pure synonymie verbale, sans aucun rapport réel [4]. La vérité doit être cherchée entre ces deux extrêmes : en dernière analyse, notre connaissance du divin est simplement analogique [5].

VI

Enfermés dans le monde des sens, nous n'avons donc de recours, pour atteindre ce transcendant par excellence qui

1. *S. theol.*, I p., q. XIII, a. 3 : Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo, habent enim modum significandi qui creaturis competit (I, 50). — Cf. *Contra Gent.*, I, 30 : Quantum ad modum significandi, omne nomen cum defectu est. Nam nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus ; intellectus autem noster, a sensibilibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit qui in rebus sensibilibus invenitur... et sic in omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi imperfectio invenitur quae Deo non competit, quamvis res significata aliquo eminenti modo Deo conveniat, ut patet in nomine bonitatis et boni (V, 25).

2. *Ibid.* : Possunt igitur hujusmodi nomina et affirmari de Deo et negari; affirmari quidem propter nominis rationem, negari vero propter significandi modum (V, 25).

3. Cf. *Contra Gent.*, I, 32 : Nihil de Deo et rebus aliis univoce praedicatur (V, 26). — Cf. *S. theol.*, I p., q. XIII, a. 5 (I, 51). — *De potent.*, q. VII, a. 7 (VIII, 165 *sq*).

4. *Contra Gent.*, I, 33 : Non omnia nomina dicuntur de Deo et creaturis pure aequivoce (V, 26).

5. *Ibid.*, 34 : Ea quae dicuntur de Deo et creaturis analogice dicuntur (V, 27).

s'appelle Dieu, que dans trois procédés principaux, le procédé de causalité (*via causalitatis*), le procédé de transcendance (*via eminentiae*) et le procédé de négation (*via negationis* ou *via remotionis* [1]).

Le premier consiste à remonter des choses à Dieu comme à leur principe universel et à leur emprunter la notion des attributs qu'il doit posséder à ce titre, en vertu de cet axiome, qu'il ne peut pas ne pas se rencontrer dans la cause au moins autant de perfection que dans l'effet [2].

Le procédé de transcendance élève ensuite à l'infini, en vue de les proportionner à l'objet divin, ces perfections mêmes dont l'idée a été prise des créatures [3].

Et pour les élever de la sorte à l'infini, le seul moyen, en tout cas le meilleur moyen est la plupart du temps de nier qu'elles conviennent à Dieu — dans le sens où on les affirme des créatures : c'est le procédé de négation [4].

La méthode d'analogie n'est que la synthèse de ces trois procédés.

VII

Il serait presque superflu d'observer que cette doctrine ne se rapporte en toute exactitude qu'au problème de

---

1. *S. theol.*, I p., q. XIII, a. 1 : Deum cognoscimus *secundum habitudinem principii*, et *per modum excellentiae*, et *remotionis* (I, 48).— *Ibid.*, q. LXXXIV, a. 7 ad 3: Deum cognoscimus ut *causam*, et *per excessum*, et *per remotionem* (I, 335). — In Boeth. *De Trinit.*, Prooem., q. I, a. 2 : Cognoscitur ex omnium *causa*, et *excessu*, et *ablatione* (XVII, 354).

2. *S. theol.*, I p., q. IV, a. 2 : Quidquid perfectionis est in effectu oportet inveniri in causa effectiva (I, 16).

3. *Contra Gent.*, I, 30: Omnem enim perfectionem creaturae est in Deo invenire, sed per alium modum eminentiorem (V, 25).

4. *Contra Gent.*, I, 30: Modus autem supereminentiae quo in Deo dictae perfectiones inveniuntur per nomina a nobis imposita significari non potest nisi per negationem, sicut cum dicimus Deum aeternum vel infinitum, vel etiam per relationem ipsius ad alia, etc. (V, 25).

l'essence intime du premier principe. L'imperfection inévitable de notre connaissance sur ce point n'empêche pas qu'en ce qui concerne l'existence de Dieu nous ne puissions parvenir à une certitude rigoureuse [1]. Ce n'est pas ici le lieu de reprendre cette démonstration, qui est d'ailleurs classique.

Il y a plus. Au point de vue de la nature divine elle-même, pour infirme et caduc qu'on doive le proclamer, notre savoir n'est pourtant pas destitué de toute valeur. Car enfin, d'où vient que nous ne trouvons rien en nous ni hors de nous qui ne soit infiniment disproportionné avec l'adorable réalité dont nous cherchons à nous faire tant bien que mal une idée, si ce n'est de ce que nous reconnaissons cette disproportion infinie? Et la reconnaître, n'est-ce pas avoir de Dieu, en un sens, une notion vraiment exacte, par laquelle il est nettement distingué de tout ce qui n'est pas lui, *propria consideratio, cum cognoscatur ut ab omnibus distinctus ?* [2] On pourrait même parler à ce propos de connaissance parfaite, à condition de l'entendre d'une perfection relative ; connaissance parfaite — traduisez : la plus parfaite qu'il nous

1. *S. theol.*, I p., q. II, a. 2 ad 3 : Per effectus causae non proportionatos non potest perfecta cognitio de causa haberi ; sed tamen ex quocumque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse. Et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam (I, 8).

2. *Contra Gent.*, I, 14 : Quia in consideratione substantiae divinae distinctionem ejus ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere non possumus, oportet eam accipere per differentias negativas. Sicut autem in affirmativis differentiis una aliam contrahit et magis ad completam determinationem rei appropinquat, secundum quod a pluribus differre facit, ita una differentia negativa per aliam contrahitur, quae a pluribus differre facit; sicut, si dicamus Deum non esse accidens, per hoc ab omnibus accidentibus distinguitur ; deinde si addamus ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus substantiis; et sic, per ordinem, ab omni eo quod est praeter ipsum, per negationes hujusmodi distinguetur ; et tunc de substantia ejus erit propria consideratio, cum cognoscetur ut ab omnibus distinctus (V, 12).

soit possible d'obtenir dans la vie présente et par nos moyens naturels d'information [1].

VIII

Nous emprunterons la conclusion de ce chapitre à saint Thomas lui-même, dans une page qui en résume à souhait les idées principales.

« Notre connaissance naturelle », écrit-il, ramenant toujours la question à son principe, « a pour point de départ obligé le sens. D'où il résulte qu'elle ne peut étendre le champ de ses conquêtes que si et qu'autant que les êtres sensibles peuvent eux-mêmes lui frayer la voie. Or, en matière de transcendant et surtout de transcendant divin, pareil secours ne la mène pas bien loin : il est incapable en particulier de la conduire jusqu'à l'intuition de l'essence divine. Car les créatures sensibles — et même les créatures en général — sont des œuvres de Dieu qui n'égalent pas, tant s'en faut, la vertu de leur cause ; encore moins sauraient-elles nous en découvrir la pure essence. — Ce qui ne veut pas dire qu'entre celle-ci et nous l'abîme demeure tout à fait infranchissable. Si elles restent infiniment au-dessous de la perfection de leur cause suprême, les créatures ne laissent pas de dépendre d'elle : par où nous est premièrement notifiée son existence. Et nous n'entendons pas seulement par là qu'elle existe, nous prenons aussi connaissance des attributs qu'elle ne peut pas ne pas posséder en sa qualité même de cause première et universelle : il ne faut que se rappeler

1. In Boeth. *De Trinit.*, Procem. q. I, ad. 2 ai 1 : Tunc maxime mens nostra in Dei cognitione perfectissima invenitur, quando cognoscit ejus essentiam esse supra omne id quod apprehendere potest in statu hujus vitae (XVII, 355). — Cf. *Contra Gent.*, III, 48 : Non est possibile in hac vita ad altiorem Dei cognitionem pervenire (V, 194).

qu'elle dépasse précisément ses œuvres de l'infini. En d'autres termes, nous l'atteignons 1° par son rapport aux créatures ; 2° nous connaissons sa distinction radicale d'avec celles-ci, à savoir qu'elle n'est rien de ce qui procède d'elle ; et nous comprenons 3° que la raison n'en est pas dans quelque défaut ou limitation de son être, mais tout au contraire dans sa transcendance et son infinitude même [1]. »

On reconnaît les trois procédés signalés plus haut : procédé de causalité (*unde cognoscimus de ipso ea quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa*), procédé de négation (... *et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet non est aliquid eorum quae ab ipso causantur*), procédé de transcendance (*et quod haec non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit*), avec la nécessité de les réunir dans la méthode propre de la théodicée — ou plutôt pour mettre sur pied cette méthode, essentiellement analogique. Non pas, au reste, que la théodicée seule en soit tributaire : au vrai, c'est toute notre connaissance de l'immatériel en général qui en relève. Et ce fait n'a rien que de très compréhensible, si l'on se reporte à la vraie notion de notre nature. Substantiellement composés d'une âme et d'un corps, esprits informant un organisme, nous ne

---

1. *S. theol.*, I p., q. XII, a. 12 : Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat : quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo an est, et ut cognoscamus de ipso ea quae ei necesse est convenire secundum quod est prima omnium causa excedens sua creata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ejus ad creaturas, quod scilicet omnium est causa ; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet non est aliquid eorum quae ab ipso causantur ; et quod haec non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit (1, 46).

devons pas nous étonner que les sens, qui sont directement liés à l'organisme, aient une aussi grande part à notre intellection des choses spirituelles, qui est en elle-même affaire d'esprit : *cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae.* La logique du système ne s'est pas un instant démentie.

DEUXIÈME PARTIE

LE RÉALISME THOMISTE

AU POINT DE VUE CRITIQUE

CHAPITRE VI

LE RÉALISME THOMISTE ET L'IDÉALISME EN GÉNÉRAL

SOMMAIRE

I. Objet de ce chapitre. — D'un reproche d'empirisme adressé souvent à la doctrine thomiste. — II. Réponse : différence radicale entre celle-ci et l'empirisme — l'activité de l'esprit et le véritable rôle des images. — III. Instance : la pensée subordonnée malgré tout aux choses. — IV. Réponse : sens exact de cette subordination. — Entendement fini et entendement absolu. — Rapport inverse des choses à l'un et à l'autre. — Primauté définitive de la pensée. — V. Résumé et conclusion : synthèse de l'idéalisme et du réalisme dans une conception plus haute, qui retient le fond de vérité de l'un et de l'autre.

I

Si le réalisme thomiste est par un côté le contre-pied de l'idéalisme, ce n'est pas qu'il n'ait avec lui, à ne l'envisager du moins que dans son principe fondamental, aucun point de contact. On a souvent remarqué que, vues de haut et par leurs grands aspects, bien des doctrines se rapprochent, que l'on croyait d'abord opposées de toute manière. Avant d'aborder la comparaison détaillée de la théorie de saint Thomas avec celle de Kant, nous voudrions établir que cette loi trouve son application dans le rapport de la première théorie à l'idéalisme en général. Ce sera comme

un complément de notre exposé du réalisme thomiste et comme une autre transition naturelle au parallèle même que nous proposons d'instituer entre ce réalisme et l'idéalisme kantien.

Opinion à première vue paradoxale, nous n'en disconviendrons pas. Il se trouve en effet que nombre d'auteurs férus d'idéalisme reprochent précisément à la doctrine thomiste de présenter avec le sensualisme, tout au moins avec l'empirisme, une affinité inquiétante — quand ils ne vont pas jusqu'à la taxer ouvertement d' « empirisme tout cru ». N'est-il pas dans son esprit de faire dépendre la connaissance intellectuelle des *choses* extérieures ? N'est-ce pas ce *caput mortuum* de la chose matérielle qui, à l'entendre, conditionnerait en nous la pensée rationnelle, la pensée aux ailes d'or, éprise d'idéal et d'infini, la libre et divine pensée ? Combien plus satisfaisante à cet égard la conception d'un esprit législateur des choses elles-mêmes, leur imposant, sous peine de ne plus exister, ses propres conditions, et de qui, en ce sens, on peut redire la parole célèbre : « les choses sont parce qu'il les voit » ! Combien plus noble et plus digne apparaît-il alors dans sa belle indépendance !

II

Prenons garde aux enthousiasmes irréfléchis et aux accusations téméraires. Empirisme, c'est bientôt dit. Ne se ferait-on pas tout d'abord de cette doctrine une idée assez inexacte ? L'empirisme consiste à rendre compte des principes de la pensée par une totalisation, ni plus ni moins, des données sensibles, opérée passivement et comme mécaniquement, avec ou sans intervention, d'ailleurs, de l'association et de l'hérédité. Notons cet automatisme : dans l'empirisme en effet, et c'est là un de ses traits différentiels, l'entendement est *tout passif*, semblable

à un appareil enregistreur sur lequel, à force de petits coups multipliés et additionnés, se dessinerait peu à peu la courbe générale de l'expérience, sans qu'il prenne de lui-même aucune part proprement dite au résultat, sans qu'il ait autre chose à faire, pour ainsi dire, que de se laisser faire. Ou plutôt, dans l'empirisme il n'y a pas, à proprement parler, d'entendement ; et ce mot, comme les mots similaires d'intelligence ou de raison, n'y a tout juste que la valeur d'une étiquette commode pour désigner d'un seul coup les transformations les plus élevées et les plus complexes de la sensation. On voit assez par tout ce qui précède qu'il en va tout autrement de la doctrine thomiste. C'est bien d'activité qu'il s'agit cette fois, d'activité de l'esprit, *se faisant* ses notions à lui *par une opération propre*, qui sans doute n'en crée pas le contenu de toutes pièces, qui sans doute en emprunte les éléments à la réalité empirique, mais qui ne les reçoit pas pour cela de celle-ci à la manière d'impressions qu'il ne faut qu'être à même de subir. Et c'est même là tout le fond de l'entendement, qui reste ainsi un élément essentiel et irréductible de notre constitution mentale [1].

Au fait, de quoi dépend, dans la théorie de saint Thomas, l'universalité, cette caractéristique essentielle de l'idée ? Nous avons pu nous en rendre compte antérieurement, l'universalité de l'idée a pour condition dans cette doctrine la possibilité d'envisager à part, l'aptitude à considérer en soi la nature ou essence que cette idée représente, en dehors des particularités, spécialement des déterminations temporelles et spatiales qui font pour nous l'individu et auxquelles demeure enchaînée la sensation [2]. Il ne peut

1. Cf. *supra*, ch. IV, p. 111 *sq*.

2. Cf. *supra*, ch. II, p. 54 *sq*. — *S. theol.*, I p. q. LXXXV, a. 2 ad 2 : Intentio universalitatis accidit naturae secundum quod percipitur ab intellectu sine individualibus conditionibus (I. 338) ; — ou, comme nous lisons *Quodlib.*, XI q. I, a. 1 ad 2 : Quia abstrahit (intellectus) ab his quae determinant locum et tempus determinatum (IX, 612).

plus être question, dans une telle hypothèse, d'une pure et simple accumulation de données empiriques s'intégrant d'elles-mêmes par le jeu d'un mécanisme mental qui prolonge tout uniment, si l'on préfère, qui réfléchit et condense aussi en notre conscience le mécanisme extérieur et universel, bien mieux, qui n'est même pas autre chose que ce mécanisme extérieur et universel prenant conscience de lui-même en nous [1]. Mais l'intelligence est si peu les sens que, pour qu'elle puisse s'exercer, nous devons précisément nous dégager des impressions sensibles et les dominer, qu'elle est ce pouvoir même de nous en affranchir! Ces impressions sensibles résultant, en dernière analyse, de l'action sur nos organes d'un objet matériel, c'est-à-dire d'une action qui se déploie comme toute action physique dans l'espace et dans le temps, elles sont toujours rapportées à quelque point précis de l'une et de l'autre, et donc affectées d'un caractère de singularité irrémédiable. L'idée, au contraire, échappe à ces conditions inférieures et considère les choses *sub specie aeternitatis* ; l'intelligence ne peut donc la concevoir qu'en s'émancipant, dans et par un acte propre, de ces conditions mêmes, *abstrahendo ab hic et nunc* [2]. Entendons bien, « un acte et un acte propre » : supposez un entendement inerte ou, pour parler avec plus d'exactitude, supposez qu'il n'y ait pas d'entendement proprement dit, au sens de principe original d'action, et que tout se réduise à la mécanique des images, la genèse du concept rationnel devient du même coup une indéchiffrable énigme. Tel est, avons-nous remarqué plus haut, le sens profond de la célèbre théorie de l'intellect agent et l'idée qu'il en faut retenir [3].

---

1. Cf. MAUDSLEY, *Physiologie de l'esprit*, p. 310 : « L'uniformité de la nature devient consciente d'elle-même dans l'esprit de l'homme. »

2. Cf. *S. theol.*, I p., q. XVI, a. 7 ad 2 (I, 76).

3. Cf. *supra*, ch. IV, p. 114. — *Contra Gent.*, II, 77 : Determinatas naturas rerum sensibilium praesentant nobis phantasmata, quae tamen nondum pervenerunt ad esse intelligibile, cum sint similitudines rerum

C'est cet acte propre de la pensée, mettant en lumière dans les images ou dans leurs objets les éléments essentiels et formellement intelligibles, que saint Thomas désigne d'habitude par la formule symbolique d'« illumination des images », et qu'il rapporte précisément à l'intellect actif (*intellectus illuminat phantasmata* [1]). A cause de quoi l'action décisive revient, non pas aux images, mais à l'intellect agent lui-même, *et sic principalitas actionis non attribuitur phantasmatibus, sed intellectui agenti* [2]. Les images ne jouent pas dans l'espèce le rôle de cause principale, mais celui de cause instrumentale [3]; en termes plus modernes, elles sont moins causes que conditions. Elles sont à l'intellect ce que cette force physique qui s'appelle chaleur est, dans le phénomène

---

sensibilium etiam secundum conditiones materiales quae sunt proprietates individuales et sunt etiam in organis materialibus. Non igitur sunt intelligibilia actu; et tamen, quia in hoc homine cujus similitudinem repraesentant phantasmata est accipere naturam universalem denudatam ab omnibus conditionibus individualibus, sunt intelligibilia in potentia. Est igitur in anima *virtus activa in phantasmata*, faciens ea intelligibilia actu; et haec potentia animae vocatur intellectus agens (V, 132). — Cf. *S. theol.*, I p., q. LXXIX, a. 3: Oportet ergo ponere virtutem activam ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus individuantibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem (I, 310). — *De Anim.*, a. 5: Est in anima invenire quamdam virtutem activam immaterialem, quae ipsa phantasmata a materialibus conditionibus abstrahit; et hoc pertinet ad intellectum agentem (VIII, 479). — *De Spirit. creat.*, a. 9. : Quia universalia non subsistunt nisi in sensibilibus, quae non sunt intelligibilia actu, necesse est ponere aliquam virtutem, quae faciat intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu, abstrahendo species rerum a conditionibus individuantibus; et haec virtus vocatur intellectus agens (VIII, 453).

1. *S. theol.*, I p., q. LXXIX, a. 4: Oportet dicere quod in ipsa anima humana sit aliqua virtus, per quam possit phantasmata illustrare (I, 311). — *Ibid.*, q. LXXXV, a. 1 ad 4: Phantasmata illustrantur ab intellectu agente, h. e. ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur.... inquantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus (I, 337).

2. *Contra Gent.*, II, 77 (V, 132).

3. *De Verit.*, q. X, a. 6 ad 7: In receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium (IX, 164)

de la nutrition, à une force supérieure, la force vitale, qui la plie à son service et la fait concourir à ses fins [1]. Tout leur office est de mettre pour ainsi dire l'intellect en rapport avec ses premiers objets [2], et c'est à lui de se former lui-même ses idées, en dégageant d'abord et s'exprimant ensuite à lui-même les conditions nécessaires et universelles de ces objets : car celles-ci, n'y étant intelligibles qu'en puissance, ne peuvent être actualisées que par son intervention même [3]. C'est donc bien lui qui est ici, en dernière analyse, cause principale ou cause proprement dite [4]. Voilà comment on peut dire que, tout en recevant sa science des choses, il en est cependant l'auteur [5]. Voilà comment on peut dire aussi qu'il représente un principe autonome et indépendant [6]. Voilà comment on peut dire enfin et surtout que cette doctrine

---

1. *Quodlib.*, VIII, a. 3 : Quoddam agens est quod non sufficit de se ad inducendum formam suam in patiens, nisi superveniat aliud agens ; sicut calor ignis non sufficit ad complendum actionem nutritionis nisi per virtutem animae nutritivae (IX, 573).

2. *Contra Gent.*, II, 73 : Ad nihil autem sensus et phantasia sunt necessaria ad intelligendum. nisi ut ab eis accipiantur species intelligibiles (V, 125). — *In II Sent.*, dist. XX, q. 2, a. 2 ad 2 : Objectum intellectus quasi materialiter administratur vel offertur a virtute imaginativa (VI, 566).

3. *Quodlib.*, VIII, a. 3 : Ad hoc autem non ex seipsis sufficiunt phantasmata, quod moveant intellectum possibilem, cum sint in potentia intelligibilia, intellectus autem non moveatur nisi ab intelligibilibus in actu. Unde oportet quod superveniat actio intellectus agentis, cujus illustratione fiant intelligibilia in actu, sicut illustratione lucis corporalis fiunt colores visibiles actu (IX, 573-4).

4. *Ibid.* : Et sic patet quod intellectus agens est principale agens, qui agit rerum similitudines in intellectu possibili ; phantasmata autem, quae a rebus exterioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia (IX, 574).

5. *De Verit.*, q. X, a. 6 : Verum est quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit, nihilominus ipsa anima in se similitudines rerum format, inquantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint (IX, 164).

6. *S. theol.*, I p., q. LXXV, a. 2 et q. LXXIX, a. 3 : Virtutem activam immaterialem ex parte intellectus, quae habet operationem propriam per se, cui non communicat corpus (I, 283 et 310).

serait déjà, de ce seul chef et tout compte fait, plus voisine de l'idéalisme que de l'empirisme.

III

Il est vrai que, par un autre côté, la difficulté semble rester tout entière. L'entendement peut bien être doué d'une activité propre et irréductible, supérieure aux sens, dont elle se sert seulement pour découvrir les éléments constitutifs des choses : toujours est-il que cette activité n'est pas à la lettre législatrice des choses mêmes, mais qu'elle se borne à extraire de celles-ci leur contenu rationnel. Elle leur est donc asservie, c'est elle qui, malgré tout, dépend des choses, et non les choses d'elle. Les choses viennent d'abord, au premier plan, et l'intelligence ensuite, à l'arrière-plan. On a beau faire : entre ce réalisme impénitent et l'idéalisme l'abîme demeure infranchissable.

Ce n'est pas tout, et il est même permis de se demander comment l'intelligence peut bien venir de la sorte. Si c'est la chose qui prime, l'intelligence n'est-elle pas condamnée à ne plus pouvoir logiquement apparaître ? « Il n'y a que deux points de départ possibles en philosophie, observe Fichte dans un texte fameux, ou l'intelligence en soi ou la chose en soi... Or le système qui part de la chose en soi est incapable d'expliquer l'intelligence... L'intelligence en effet a pour caractéristique essentielle d'être pour elle-même. Or une chose ne peut pas être pour elle-même, il faut toujours supposer une intelligence pour qui elle est. Vous n'obtiendrez donc jamais l'intelligence, si vous ne le supposez pas comme un Premier (*ein Erstes*), comme un Absolu (*ein Absolute*) [1] ».

---

1. *Sämmtliche Werke*, t. I, p. 437.

IV

C'est surtout ici qu'on doit éviter toute précipitation. Sans doute, à prendre la théorie thomiste par un certain biais, il paraît bien que ce soient les choses qui conditionnent l'intelligence, laquelle dès lors leur est en ce sens subordonnée. Saint Thomas ne laisse-t-il pas échapper cette grave parole : *res mensurant intellectum,* les choses mesurent l'intelligence ? [1] — Ou encore : « C'est la réalité extramentale qui produit sa propre représentation dans notre intelligence [2], et il est dans la nature de celle-ci de se conformer à elle [3]. » — « La science est comme l'empreinte que font sur nous les choses à la manière d'un sceau [4]. » On pourrait multiplier les citations de ce genre.

Mais il ne faut que restituer les textes intégraux d'où ces formules sont extraites pour se rassurer sur leurs conséquences. A dire vrai, c'est notre entendement humain, créé et fini, que vise en pareil cas l'auteur du *De Veritate.* Et que notre entendement humain soit mesuré par les choses, cela n'empêche pas celles-ci d'être mesurées à leur tour par l'entendement absolu et divin, archétype universel, principe de toute intelligibilité et de tout être [5]. Et c'est précisément parce que les choses sont ainsi mesurées par l'entendement absolu, parce qu'elles se

---

1. *De Verit.*, q. I, a. 2 : Quia intellectus, ajoute le saint docteur, accipit a rebus et est quodammodo motus ab ipsis (IX, 8). — Cf. *Ibid.*, q. II, a. 5, ad 6 : Relatio quae importatur nomine scientiae designat dependentiam scientiae nostrae a scibili (IX, 36).

2. *Ibid.*, a. 8 : Res existens extra animam... nata est facere de se veram apprehensionem in intellectu humano (IX, 18).

3. *Ibid.*, a. 9 : In intellectus natura est ut rebus conformetur (IX, 19).

4. *De Verit.*, q. II, a. 1 ad 6 : Scientia in nobis est sigillatio rerum in animabus nostris (IX, 24).

5. *Ibid.*, q. I, a. 2 : Res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata sicut artificiata in intellectu artificis (IX, 8).

règlent, comme nous dirions aujourd'hui, sur l'entendement absolu, qu'en se réglant sur elles notre entendement fini se règle aussi sur l'entendement absolu et participe à la vérité absolue [1]. — De même, quand on parle de réalité extramentale produisant les idées dans l'intelligence, c'est notre intelligence humaine qu'on veut dire; et, si celle-ci reçoit la vérité (*veram apprehensionem*) de celle-là, la raison en est que celle-là de son côté est constituée sur le modèle d'un exemplaire divin, de qui elle tient sa vérité même [2]. De même enfin, notre science humaine peut bien être comme une empreinte des choses sur nos âmes : n'oublions pas qu'en revanche les formes ou essences sur lesquelles elle porte sont à l'inverse comme une empreinte de la science divine sur les choses [3], « comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage [4] ».

Nous avons donc, en dernière analyse, trois termes qui s'enveloppent l'un l'autre : entendement absolu, choses ou objets naturels, entendement fini. Mais, qu'on le remarque bien, les choses ne jouent guère ici qu'un rôle d'intermédiaire, entre l'entendement absolu au point de départ et l'entendement fini au point d'arrivée [5]. C'est l'entendement

---

1. *De Verit.*, I, a. 4 ad 5 : A veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus judicamus (IX, 11). — *S. theol.*, I p., q. XVI, a. 1 : Res naturales dicuntur esse verae secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina; dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam secundum praeconceptionem intellectus divini (I, 73).

2. *De Verit.*, q. I, a. 8 : Res autem existens extra animam per formam suam imitatur artem divini intellectus (IX, 18).

3. *Ibid.*, q. II, a. 1 ad 6 (Cf. texte cité *supra*, p. 142, note 4) : ... Ita e converso formae non sunt nisi quaedam sigillatio scientiae divinae in rebus (IX, 24). — *Ibid.*, a. 5 ad 16 : Relatio enim quae importatur in divina cognitione non importat dependentiam ipsius cognitionis ad cognitum, sed magis e converso ipsius cogniti ad cognitionem (IX, 36).

4. DESCARTES, *Méditation 3e* (édition GARNIER, I, 132).

5. *S. theol.*, I p., q. XIV, a. 8 ad 3 : Res naturales sunt mediae inter scientiam Dei et scientiam nostram. Nos enim scientiam accipimus a

absolu qui s'exprime par elles et, pour ainsi parler, s'objective en elles, comme elles se redoublent à leur tour et, pour ainsi parler encore, se subjectivent dans l'entendement fini. L'entendement absolu impose ses lois aux choses, et celles-ci les imposent à l'entendement fini, lequel, ressemblance participée lui-même de l'entendement absolu [1], se retrouve, pour ainsi parler toujours, en elles, reconnaît son homogénéité avec elles, se continue à elles, qui ne sont d'une certaine manière que lui-même extériorisé et *réalisé* (*res factus*) [2]. L'intelligence reprend donc en dernière analyse ou plutôt conserve sa primauté ; elle est bien, dans son inaliénable indépendance, la mesure universelle, échappant elle-même à toute mesure [3], la raison définitive et totale, à laquelle il n'y a plus à chercher de raison. Elle est vraiment posée dans le système et ainsi que le veut Fichte, comme un *Premier*, comme un

---

rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est. Unde sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra et mensura ejus, ita scientia Dei est prior quam res naturales et mensura ipsarum. Sicut etiam aliqua domus est media inter scientiam artificis qui eam fecit et scientiam illius qui ejus cognitionem ex ipsa jam facta capit (I, 64). — *De Verit.*, q. I, a. 2 : Res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, sed sunt mensuratae ab intellectu divino... Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur ; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, inquantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum ; secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera, inquantum nata est de se formare veram aestimationem (IX, 8).

1. *S. theol.*, I p., q. LXXXIV, a. 5 : Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae (I, 333). — *Ibid.*, q. LXXIX, a. 4 ad 5 : Virtus, quae a supremo intellectu participatur (I, 311). — *Ibid.*, q. XII, a. 2 : Ipsa intellectiva virtus creaturae est aliqua participativa similitudo ipsius Dei, qui est primus intellectus. Unde et virtus intellectualis creaturae lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi a prima luce derivatum, etc. (I, 39).

2. *De Verit.*, q. X, a. 2 : C'est en ce sens que saint Thomas dit que « mens nostra accipit cognitionem a rebus, *mensurando eas quasi ad sua principia* » (IX, 155).

3. *De Verit.*, q. I, a. 2 : Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus (IX, 8).

Absolu, statur in intellectu sicut in primo[1]. Et l'on ne voit plus trop en quoi peut bien s'y trouver compromise la suprême dignité de la Pensée.

V

En résumé, si l'on appelle idéalisme toute doctrine dans laquelle les choses sont subordonnées à la pensée, le réalisme thomiste ne laisse pas d'être un idéalisme à sa manière. Parlons plus exactement : si ce qui fait la valeur indestructible de la conception idéaliste, c'est de subordonner les choses à la pensée, le réalisme thomiste n'est pas exclu de cet avantage. Assurément, ce n'est pas notre pensée relative et finie, à laquelle il attribue ainsi la priorité, mais la pensée infinie et transcendante, principe dernier et absolu de toute intellection dans les esprits, créés à son image et ressemblance, et de tout être dans les choses, conformées à ses idées éternelles : peu importe pourtant, dès là que c'est pensée et que de cette pensée tout procède. Pour remonter dans l'absolu et l'infini, elle ne perd rien de son excellence, qui devient au contraire infinie et absolue elle-même; loin que ses droits soient mis en péril, ils n'en sont à l'inverse que mieux assurés.

Quant à notre intelligence finie, si elle reçoit ses concepts des choses, encore faut-il 1° qu'elle les en extraie et, en ce sens, les fasse elle-même, par une activité originale qui la constitue essentiellement et qui utilise simplement les images à cette fin ; 2° cette activité a précisément pour cause efficiente et exemplaire l'entendement absolu, ce qui explique métaphysiquement l'accord ou l'homogénéité de ses lois propres avec celles des choses, qui dérivent de la même source transcendante. En un mot,

1. *S. theol.*, I p., q. LXXXII, a. 4 ad 3 (I, 324). — Cf. *Ibid.*, q. XVI, a. 1 : Sic ergo veritas principaliter est in intellectu (I, 73).

c'est moins de notre pensée aux choses subordination que coordination. A quoi notre pensée est réellement subordonnée en ce sens, conjointement avec les choses mêmes, c'est à l'Intelligence suprême, à savoir la Pensée encore, la Pensée toujours, qui, plus que jamais, nous apparaît comme le vrai point de départ. A cette hauteur, le réalisme se résout donc bien en idéalisme; ou plutôt idéalisme et réalisme viennent s'absorber également et se fondre l'un avec l'autre dans cette conception compréhensive d'un principe unique et universel, acte de tous les intelligibles, concevant éternellement toute vérité et possédant éminemment toute perfection, à la fois Réalité absolue et Idéal absolu.

CHAPITRE VII

LE RÉALISME THOMISTE ET L'IDÉALISME KANTIEN.

— 1. LE PROBLÈME DE LA SCIENCE.

SOMMAIRE

Comment reparaît l'opposition entre le réalisme thomiste et l'idéalisme. — L'idéalisme kantien. — Division du chapitre.

A. *Le réalisme thomiste et l'idéalisme kantien comme explications de la nécessité et de l'universalité des connaissances rationnelles.* — I. Équivalence tout d'abord des deux hypothèses à ce point de vue. — II. Difficulté inhérente au réalisme : comment dégager l'universel et le nécessaire de la réalité limitée et contingente ? — De quelle manière le réalisme thomiste résout cette difficulté. — Retour sur la distinction entre l'universel direct et l'universel réflexe ou entre l'abstraction (intuitive) et l'universalisation (discursive) : dans le premier cas la pensée coïncide avec les éléments essentiels de la réalité, considérés en eux-mêmes et à part, qui forment la matière des concepts universels. — III. Rapport au problème des jugements synthétiques *a priori*. — Nécessité de pousser plus avant la discussion, en établissant non plus seulement l'équivalence des deux hypothèses, mais la supériorité de l'une sur l'autre. — IV. Exposé du formalisme kantien. — L'aperception pure et la déduction transcendantale. — V. Critique : que l'on y postule une harmonie préétablie entre l'entendement et la sensibilité sans rien qui la garantisse, si bien qu'en dernière analyse l'accord des deux fonctions et, partant, l'universalité (ou *resp.* la nécessité) des lois rationnelles demeurent problématiques. — VI. Critique du réalisme thomiste au même point de vue : dans celui-ci, ce sont les conditions universelles et nécessaires des choses elles-mêmes que la pensée atteint dans les choses elles-mêmes, en sorte que l'objectivité de notre savoir y est aussi solidement fondée que possible.

B. *Le réalisme thomiste et l'idéalisme kantien dans leur rapport direct à l'expérience.* — I. La doctrine de l'aperception pure et la nécessité de recourir à l'expérience pour la détermination des lois naturelles. — Impossibilité de concilier l'une avec l'autre. — II. Comment le réalisme thomiste fournit l'interprétation toute simple de ce fait. — III. Autre forme de la même argumentation. —

IV. Différence entre celle-ci et l'argumentation précédente. — Passage au paragraphe suivant.

C. *Le réalisme thomiste et l'idéalisme kantien au point de vue de la cohérence interne.* — I. Difficulté que soulève l'idéalisme kantien : les catégories appliquées malgré tout à l'ordre des noumènes. — II. Instance : la distinction du phénomène et du noumène est présupposée par le système lui-même. — Réponse : cela n'empêche pas que le système aboutisse finalement à soustraire le noumène aux catégories. — III. Nouvelle instance : distinction entre connaissance et pensée ; légitimité de l'application des catégories aux noumènes dans le second cas, c'est-à-dire comme limite idéale des phénomènes. — Réponse : on n'échapperait à une contradiction que pour retomber dans une autre. — Au surplus, la valeur purement immanente des catégories n'est jamais mieux établie que par là. — IV. Cohérence rigoureuse du réalisme thomiste à cet égard.

Résumé et conclusion. — Triple supériorité du réalisme thomiste.

C'est donc seulement dans l'absolu que la théorie de saint Thomas place l'identité de la pensée et de la réalité : dans le monde du fini et du créé, elle les sépare, ou plutôt elle n'admet que leur accord ou harmonie, et elle l'explique précisément par leur identité dans l'Absolu. Idéalisme, pourrait-on dire, s'il s'agit du transcendant, réalisme s'il s'agit de l'immanent, et l'un fondant l'autre. Ainsi la doctrine thomiste réconcilie-t-elle les deux grandes conceptions qui départagent en somme tous les systèmes ; plus exactement, ainsi réunit-elle ce qui fait le fond solide de l'une et de l'autre. Mais si on le prend à la façon de Kant, si c'est notre pensée finie elle-même dont on fait dépendre les choses, tout au moins quant à leur élément de nécessité et d'universalité ou quant à leur *forme,* il est trop clair que l'opposition reparaît dans toute sa rigueur : entendu de cette sorte, l'idéalisme n'a plus rien de commun avec le réalisme thomiste, aux yeux duquel cette forme est dégagée des choses mêmes par l'activité propre de la pensée. C'est tout le problème de la raison théorique ou spéculative et, en ce sens même, de la science [1], qui reçoit

1. Par opposition à *croyance,* bien entendu, et non pas à métaphysique — *Wissen,* et non pas *Wissenschaft.*

ainsi deux solutions nettement divergentes. Et c'est aussi, entre ces deux solutions, une alternative rigoureuse, que leur examen comparé pourra seul trancher au profit de l'une ou de l'autre.

Cet examen peut se poursuivre à trois points de vue différents, soit que l'on considère directement dans les deux théories en présence l'explication qu'elles fournissent de l'universalité et de la nécessité propres à la connaissance rationnelle ou scientifique, soit que l'on se préoccupe de leur rapport à l'expérience, soit que l'on en mesure enfin le degré de cohérence interne.

A. — *Le réalisme thomiste et l'idéalisme kantien comme explications de l'universalité et de la nécessité des connaissances rationnelles.*

I

Que l'hypothèse réaliste de saint Thomas soit tout aussi plausible à ce premier point de vue que l'hypothèse aprioriste pure de Kant, c'est ce qu'il ne serait pas trop malaisé d'établir. Sans doute, à considérer les principes de la raison comme des lois fonctionnelles de la pensée dont ils règlent du dedans l'exercice, on ne saurait s'étonner, au moins de prime abord [1], qu'aucune exception n'y soit jamais constatée ou, ce qui revient au même, que ces principes nous apparaissent avec un caractère de rigueur absolue. Mais si, dans les concrets singuliers que lui fournit la sensation, l'intelligence pénètre par sa vertu propre jusqu'à l'essence universelle qu'ils réalisent uniformément ; si elle en découvre par là même les conditions nécessaires et universelles ; si, par exemple, des causes et

1. Cf. *infra*, v, p. 166 *sq*.

des effets empiriques, elle extrait la notion rationnelle de la cause et de l'effet en soi[1], ainsi que le rapport d'absolue dépendance qui rattache objectivement l'un à l'autre ; s'il en est ainsi, la nécessité et l'universalité des principes supérieurs de la connaissance ne se conçoivent-elles pas également bien ? Synthèse primitive ou analyse primitive, forme de l'esprit imposée à l'objet ou forme de l'objet reçue et comme redoublée idéalement dans l'esprit, en ce sens c'est tout un : d'une manière comme de l'autre, l'esprit la retrouvera invariablement dans l'objet.

Et c'est, dans le fond, ce que disait récemment l'un des philosophes qui font le plus d'honneur aujourd'hui à la pensée française. Non pas qu'il ne reste entre sa position et la nôtre de notables différences ; en particulier, et si nous osons en exprimer notre avis, cet auteur n'insiste pas assez sur le rôle de l'activité abstractrice de l'esprit, si tant est même qu'il y insiste en quelque façon ; son procédé est beaucoup plus négatif que positif, il montre bien que la nécessité et l'universalité ne requièrent pas l'*a priori* (au sens kantien), il ne montre pas aussi bien comment elles peuvent, sans préjudice des droits inaliénables de la pensée rationnelle, se tirer malgré tout de l'expérience ; et peut-être revient-il par là trop en arrière du côté de l'empirisme. Mais le rapprochement n'en est pas moins fondé, et nous avons tenu à le signaler :

---

1. Il ne faudrait pas se faire un épouvantail de ces formules. On est parfois tenté de croire qu'elles désignent je ne sais quelle opération mystérieuse et presque mystique même, tout à fait contraire aux tendances positives de notre psychologie moderne. C'est prendre peur un peu vite. J'expérimente, par exemple, ma causalité personnelle, j'ai conscience de faire apparaître telle réalité déterminée, soit cette modification qui s'appelle mon effort volontaire — jusque là je n'ai affaire qu'à une cause concrète. Mais vient un moment où mon intelligence *comprend ce que c'est que d'être une cause*, à savoir de contribuer à faire apparaître de la sorte quelque réalité, *ce qu'il faut*, si l'on aime mieux, *pour qu'il y ait une cause*, à savoir contribuer de la sorte à faire apparaître quelque réalité. On ne voit pas qu'il y ait là la moindre trace de mysticité ou d'illuminisme.

n'est-ce pas une preuve de plus qu'il valait la peine, même aujourd'hui, de rappeler l'attention sur la vieille doctrine dont s'inspire le présent travail ?

« La nécessité, lisons-nous dans *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive,* n'a pas sa seule explication dans quelque chose de supérieur à l'expérience et à la totalité du contenu de l'expérience *(par où l'on entend ici, par où du moins l'on ne peut entendre que des connaissances proprement dites ou des éléments de la connaissance, et non pas le simple pouvoir d'abstraire de l'expérience les données qu'elle implique, mais qui lui échappent en tant que telle).* Ce contenu, en effet, tel qu'il est donné à l'individu et à l'espèce, renferme des éléments que l'analyse peut découvrir et subordonner l'un à l'autre *(l'analyse, etc., voilà sur quoi il eût fallu insister, préciser et expliquer dans le sens qui vient d'être indiqué).* Or, s'il existe dans la réalité et, du même coup dans l'expérience des éléments inséparables l'un de l'autre, ils s'imposeront partout et toujours : ils se retrouveront au fond de toute expérience (*oui, mais encore faudra-t-il que l'esprit ait le pouvoir de les y retrouver par une vue plus aiguë et plus intense qui pénètre jusqu'à ce qui, dans le contenu de l'expérience, échappe à l'expérience elle-même*). La nécessité dépendra, en ce cas, des éléments mêmes contenus de fait (*c'est-à-dire, objectivement, en réalité*) dans l'expérience en général, dans la conscience en général, telle qu'elle s'apparaît à elle-même par l'analyse (*entendez, pour rejoindre tout à fait notre thèse, l'abstraction intellectuelle, saisissant dans l'expérience ses conditions universelles et nécessaires*). Ce seront donc encore des éléments radicaux de l'expérience, quoique non particuliers et accidentels (*disons mieux : des éléments de la réalité expérimentée, quoique non saisis avec la particularité et la contingence sous lesquelles l'expérience les présente, mais dans leur pure et idéale notion*), mais ce ne seront point nécessairement pour cela des

formes transcendantes et *a priori* de l'entendement[1]. »

Encore une fois, synthèse primitive appliquant aux choses les conditions subjectives de notre connaissance ou analyse primitive dégageant dans notre connaissance les conditions objectives des choses, il n'y a pas, après tout et quant au résultat, une si grande différence entre les deux interprétations.

II

Un idéaliste répondrait sans doute que c'est fermer les yeux sur une énorme difficulté que soulève le réalisme. Comment la nécessité et l'universalité pourraient-elles être ainsi subordonnées à l'expérience, ne fût-ce qu'à une expérience originelle sur laquelle s'exercerait une fois pour toutes l'activité abstractrice de l'esprit? Les explications qui précèdent ne reviennent-elles pas à donner les principes rationnels pour des propositions *a posteriori*? que ce soit *a posteriori* par rapport à la seule intuition empirique d'où ils sont extraits, peu importe: toujours est-il qu'ils revêtent d'autre part une forme universelle et abstraite (par exemple, *tout* ce qui commence d'exister a une cause); or il n'existe dans la réalité expérimentale que des faits ou des êtres concrets et individuels.

Rien de plus exact. Mais nous avons vu dans un chapitre antérieur que le concept universel proprement dit n'a pas, au vrai, d'autre contenu que le concept « simplement abstrait », que la *consideratio naturae absoluta* dont parlait saint Thomas et à laquelle ce concept universel proprement dit ajoute seulement une relation toute logique, toute extrinsèque aussi, de multiplicabilité ou de communicabilité indéfinie, la relation de genre ou d'espèce[2]. Or

---

1. A. Fouillée, *op. cit.*, p. 67.

2. Cf. *supra*, ch. II, IV-VII, p. 51 *sq.* (universel *direct* et universel *réflexe*). — Cf. D. Mercier, *Critériologie générale*, p. 296.

ce concept abstrait (de la nature « à l'état absolu »), s'il est inadéquat aux individus concrets dont il est dégagé et dont il laisse de côté les caractères proprement individuels — à cause de quoi on l'appelle précisément abstrait —, n'est cependant pas inexact, infidèle ; il ne défigure pas ou ne dénature pas la réalité, il en représente, au contraire, les éléments les plus considérables, à savoir les éléments essentiels, *ea tantum quae per se competunt tali naturae* [1], ceux auxquels, chose capitale en l'espèce, tient directement et par soi ce rapport, essentiel aussi, qui s'exprime dans le principe même. Car il est manifeste que ce n'est pas d'être, par exemple, *tel* ou *tel* commencement d'existence se produisant en tel ou tel endroit, avec tels ou tels caractères à lui et tout à fait incommunicables, qui fait que ce commencement d'existence exige de toute nécessité une cause pour commencer effectivement d'exister : cette nécessité lui vient de ce qu'il est un commencement d'existence, tout simplement, quelles que soient ses particularités individuelles, ce dont le principe en lui-même fait totalement abstraction. La preuve, si de preuve il pouvait être besoin, c'est que j'affirme invariablement la même exigence essentielle d'une cause de tout commencement d'existence quelconque, de tous les commencements d'existence sans exception, si différents qu'ils puissent être par tout le reste, à quelque ordre de réalité qu'ils se rapportent chacun par devers soi.

Ce dernier point veut être éclairci encore. A dire vrai, ce n'est pas seulement des caractères individuels qu'aux termes de la doctrine thomiste il est fait abstraction, lorsque se dégage pour la première fois la loi de causalité universelle, mais aussi des éléments proprement spécifiques eux-mêmes. Le rapport objectif que saisit l'intelligence n'est point, par exemple, celui qui rattache le son

1. Cf. *Quodlib.* VIII, q. 1, a. 1 (IX, 571). — *De Ente et Essent.*, c. 3 *sub. fin* (XVI, 333).

en général à un état vibratoire des corps sonores en général, *a fortiori* telle espèce de sons à telle espèce de corps sonores, etc. : c'est le rapport entre commencement d'existence tout court et cause tout simplement. Cette remarque nous paraît d'une importance capitale. On dit assez souvent : la preuve que l'action causatrice n'est point affaire d'expérience, ou plutôt que l'intelligence ne peut en dégager l'idée de l'expérience, c'est la possibilité des erreurs en pareille matière ; c'est aussi la nécessité de recourir, dans la détermination de la cause, à la méthode d'exclusion [1] : si la notion de causalité était extraite des données empiriques, ni l'un ni l'autre ne se concevrait plus ; elle est donc *surajoutée* à ces données et prise d'ailleurs que de ces données. — Mais tout d'abord, l'expérience que l'on vise en pareil cas est l'expérience externe, du moins est-ce surtout d'elle qu'il s'agit et l'on serait bien embarrassé d'établir que l'expérience interne est frappée sur toute la ligne de la même impuissance [2] : n'y eût-il que le fait de causation personnelle, c'en serait assez pour la restituer dans tous ses droits. Car rien ne nous empêche d'y voir le fait privilégié d'où l'intelligence abstrait les deux idées universelles en question et dans lequel elle saisit le rapport absolu qui rattache l'un à l'autre les objets de ces deux idées. D'autre part, et surtout, c'est seulement la liaison causale en elle-même (*in universali*) qu'elle en

1. Il est presque inutile de rappeler ici que les méthodes d'expérimentation codifiées par St. Mill se ramènent en effet, dans leur fond commun, à un procédé d'élimination. On ne démontre pas directement et positivement par elles que tel antécédent est la cause cherchée, mais indirectement et négativement qu'il ne reste que lui à pouvoir jouer ce rôle à l'exclusion de tous les autres, étant le seul qui soit donné chaque fois que le phénomène l'est (1re méthode, de concordance), ou qui ne soit pas donné quand le phénomène ne l'est pas (2me méthode, de différence) ou qui varie lorsque le phénomène varie (3me méthode, des variations concomitantes), etc. — Cf. TAINE, *De l'intelligence*, t. II, p. 312 *sq.* (8me édition).

2. A moins de recourir à l'instance critiquée *supra*, chapitre préliminaire, B, p. 8 *sq.*, c'est-à-dire à moins de se rabattre sur l'aperception pure, c'est-à-dire encore, comme nous l'avons montré *ibid.*, à moins de *postuler* l'idéalisme, qui est justement en question.

extrait, et non pas, il faut le répéter, telle ou telle liaison causale déterminée, ne fût-ce que spécifiquement. Rappelons-nous à cet égard les explications que nous a fournies un précédent chapitre : suivant l'hypothèse thomiste, les abstractions primitives auxquelles elle attribue un caractère de perception directe ne nous donnent pas les notions toutes faites des êtres naturels, objets proprement dits des diverses sciences — celles-là sont positivement construites par un travail discursif de la pensée — mais simplement les concepts les plus génériques, répondant aux éléments les plus universels de la réalité, dont les autres éléments ne représentent que des spécifications ou déterminations de plus en plus restreintes [1]. Et la cause en soi, la cause tout court, se trouve précisément être l'une de ces notions tout à fait primitives et génériques. On ne voit donc plus en quoi pourraient bien faire obstacle à notre analyse, prises en elles-mêmes et à la lettre, des observations comme celle-ci : l'action causale exercée par tel être sur tel autre nous échappe, à telles enseignes que rien n'est plus facile que de s'y tromper. Car on se trompe alors en supposant telle *espèce* de cause pour telle *espèce* de faits, et non pas en admettant *une cause,* sans plus, et quelle qu'elle soit. Sans doute, ce peut être également, aussi longtemps du

1. Cf. *supra*, ch. III, II, III, p. 68 *sq*. — Les anciens docteurs donnaient de ce fait (à savoir que les premiers abstraits sont les plus génériques) une raison métaphysique empruntée à la loi générale qui régit les rapports de l'acte et de la puissance. Toute connaissance en effet est un passage de la puissance à l'acte; toute connaissance est une actualisation de la puissance intellectuelle. Or « omne quod procedit de potentia ad actum prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum » ; d'autre part, « actus perfectus ad quem pervenit intellectus est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur, actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione — qui scit enim aliquid indistincte adhuc est in potentia ut sciat distinctionis principium, sicut qui scit genus est in potentia ut sciat differentiam ». La conclusion va de soi : « cognitio ergo magis communis est prior quam cognitio minus communis ». (*S. theol.*, I p., q. LXXXV, a. 3 [I, 339]).

moins qu'on ne se place pas à un autre point de vue, le résultat de l'application d'une catégorie ou forme *a priori*. Mais, en toute précision, il ne s'agit pas encore de se décider à cet égard : on voulait seulement montrer qu'en soi le fait objecté, à savoir le caractère négatif et indirect de la détermination scientifique de la cause et les méprises possibles qu'il a pour but de prévenir, s'accommode aussi bien de l'interprétation opposée.

Reprenons-en donc le développement. Comme le lecteur a déjà pu s'en rendre compte, tout y repose sur cette conception de l'universel *direct* ou *métaphysique*, ainsi que nous l'avons appelé avec plusieurs auteurs, qui est bien le point central et comme la clef de voûte de la théorie tout entière. Ou, pour mieux dire peut-être, tout y repose sur ce *fait* du dégagement primitif et immédiat de l'universel direct, que c'est l'honneur de la doctrine traditionnelle d'avoir mis en lumière par sa profonde analyse des conditions de l'acte intellectuel. Qui ne saisit point cette distinction des deux universels, qui s'obstine à ne considérer que l'universel proprement dit, l'universel réflexe ou logique, s'embarrasse dans des difficultés inextricables : au vrai, on ne voit pas comment il pourra jamais échapper à l'alternative, ou de nier l'universalité et la nécessité des principes rationnels, ou, pour les sauvegarder — en apparence [1] — de se réfugier dans un apriorisme radical à la manière de Kant. Car enfin, l'expérience à elle seule ne nous donne que du particulier, il n'y a pas à sortir de là : rien n'existe, hors de la pensée rationnelle, avec le caractère d'universalité sous lequel la pensée rationnelle conçoit naturellement toutes choses. Et dès lors il paraît bien que ce caractère soit l'œuvre de la pensée rationnelle elle-même et ne tienne qu'à la nature de celle-ci ou à sa constitution propre — nous voilà en plein subjectivisme. Mais, encore une fois, nous tenons désormais la clé de la difficulté. Sans

1. Cf. *infra*, v, p. 166 *sq*.

doute, si l'on entend l'universalité en tant que telle, *ut sic*, comme disaient les anciens, *reduplicative*, comme ils disaient encore, l'universalité *toute faite*, si nous osons dire à notre tour, elle est l'œuvre de l'esprit qui, en réalité, la *fait* bel et bien lui-même. Mais ce n'est pas à dire pour cela qu'il la fasse de toutes pièces, que les concepts rationnels jaillissent tout d'un coup et tout entiers de la spontanéité de l'entendement au seul contact des impressions reçues dans la sensibilité. « Lorsqu'on parle d'universel abstrait, observe saint Thomas dans un texte remarquable qu'il faut citer tout au long, on entend deux choses, qui sont la nature de l'objet et l'abstraction elle-même ou l'universalité. Or la nature, à laquelle s'ajoute dans le concept abstrait par l'intelligence l'idée d'universalité, n'existe que dans les individus [1]. Mais cette idée d'universalité qui s'y ajoute dans le concept abstrait, ainsi que l'abstraction elle-même, sont, en tant que telles, choses d'intelligence. Et nous avons l'analogue de ce fait dans le sens lui-même. La vue en effet perçoit la couleur de la pomme sans son odeur. Or si l'on demande où est la couleur qui est ainsi perçue sans l'odeur, la réponse va de soi : dans la pomme, évidemment. Seulement, qu'elle soit perçue sans l'odeur, cela tient uniquement à la vue, étant donné que celle-ci nous fournit la représentation de la couleur, et non pas celle de l'odeur. Il en va de même dans l'ordre intellectuel : l'humanité, objet de l'intellection, n'existe qu'en tel ou tel homme; mais qu'elle soit conçue en dehors des conditions de l'individualité — en quoi consiste l'abstraction, sur laquelle se greffe l'universalisation — c'est uniquement le fait de l'intelligence, laquelle n'est impressionnée que par les éléments spécifiques (ou génériques) et ne connaît point, par elle-même, des caractères individuels [2]. »

1. Cf. *infra*, p. 178, note 2 et 180, note 1.

2. *S. theol.*, I p., q. LXXXV, a. 2 ad 2: Cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu

Et par là même on voit en quel sens précis il faut entendre cette assertion : l'intelligence saisit les « raisons » universelles des choses dans les choses mêmes. Il ne s'agit pas de percevoir comme universels — ce qui semble bien contradictoire — soit les individus existants, soit même leur nature ou essence, plus exactement ceux d'entre leurs éléments essentiels auxquels seuls se termine l'acte propre de l'intelligence. Assurément celle-ci ne les perçoit pas comme individuels, c'est-à-dire qu'elle fait abstraction des notes individuantes; mais, redisons-le, elle ne les perçoit pas non plus comme universels : elle les perçoit, et voilà tout, elle les perçoit tout simplement et tout court, pris absolument en eux-mêmes et dans leurs traits constitutifs, *quantum ad ea tantum quae per se competunt tali naturae* [1]. La conception expresse de ces éléments comme universels, au sens strict du mot, ne vient qu'ensuite, l'universel proprement dit ne résulte que d'un acte ultérieur de l'esprit, ajoutant, comme nous l'avons expliqué, au contenu du simple concept abstrait, à la nature considérée absolument en soi, une relation logique et extrinsèque de communicabilité à une multitude indéfinie. Or, et c'est ici que nous paraît se révéler dans tout son jour la profondeur de cette belle doctrine, si cet universel proprement dit non seulement est le fruit déjà tardif d'une opération logique et discursive

---

universalitas. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus. Sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine ejus odore. Si ergo quaeratur ubi sit color, qui videtur sine odore, manifestum est quod color, qui videtur, non est nisi in pomo. Sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, in quantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas, quae intelligitur, non est nisi in hoc vel illo homine, sed quod humanitas apprehendatur sine individuantibus conditionibus, quod est ipsum abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non individuorum principiorum (I, 338).

1. Cf. *De Anim.*, a. 4 (VIII, 477). — *De Ente* et *Essent.*, c. 3 (XVI, 333).

de la pensée [1], mais aussi n'a d'existence comme tel que dans la pensée, il en va tout autrement du simple concept abstrait, ou plutôt de la nature ou essence qu'il représente prise absolument en elle-même, de l'universel direct ou matériel : il existe, lui, dans l'individu d'où il est dégagé ; il est proprement la nature ou essence de cet individu, isolée de tous les accidents qui constituent pour nous l'individu même, ni plus ni moins. En le concevant, c'est donc bien le réel que l'intelligence atteint, et le réel tel qu'il est, non pas, il est vrai, dans la totalité de ses derniers et plus infimes détails, mais enfin tel qu'il est, dans son fond essentiel et, si nous osons dire, dans ses grandes lignes. Suivant la comparaison de saint Thomas, pour être conçue par l'intelligence en dehors des éléments qui l'individualisent dans tel fait particulier, la nature du commencement d'existence, par exemple, que j'ai sous les yeux, n'en est pas moins saisie, à ce premier moment, telle qu'elle est dans ce fait lui-même, comme la couleur d'un fruit, pour être perçue à part de son odeur, n'en est pas moins la couleur de ce fruit, à la fois odorant et coloré. Tout ce qu'il y a de subordonné à la pensée, dans les deux cas, c'est précisément d'être connu à part du reste, la couleur à part de l'odeur, la nature essentielle à part des éléments accidentels : mais cette abstraction ou, si l'on préfère, cette sélection opérée par la faculté de connaître n'empêche pas plus ce qui est connu de se rapporter à la réalité extramentale, que le fait, par exemple, de n'embrasser dans mon champ visuel qu'un espace très restreint n'empêche d'être réels les objets que j'aperçois dans cet espace [2].

---

1. Cf. *supra*, ch. II, IV-VII, p. 51 *sq*.

2. Cf. encore ce texte de la *S. theol.*, I p., q. LXXXV, a. 1 ad 1 : Dicendum quod abstrahere contingit dupliciter. Uno modo per modum compositionis et divisionis, sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio vel esse separatum ab alio (*lorsqu'il y a perception et affirmation* expresse *de leur séparation*). Alio modo per modum simplicitatis, sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio (*lorsqu'on perçoit ou conçoit simplement une chose sans une autre, n'affirmant rien de*

En résumé, il y a dans le simple concept abstrait ou dans l'universel direct deux choses à considérer : la nature ou essence qu'il exprime, et l'état abstrait ou absolu dans lequel il l'exprime, à savoir l'élimination qu'il opère des particularités individuelles, l'abstraction en un mot. Celle-ci, sans doute, est le fait du sujet connaissant et, en ce sens, quelque chose de subjectif, mais en ce sens seulement, et non pas dans celui des kantiens, qui entendent par là, si nous comprenons bien, non plus simplement ni précisément ce qui tient à la manière dont s'exerce l'acte de la connaissance, mais en outre et surtout un élément introduit par cet acte même dans son propre objet. Si, dans ce second cas, l'objectivité rigoureuse de notre savoir s'en trouve compromise, on ne peut nier que dans le premier cas elle n'en reçoive aucun dommage. Car enfin pourquoi, d'autre part, c'est-à-dire absolument parlant, le sujet déformerait-il l'objet en le connaissant ? Nous avons déjà eu l'occasion de nous expliquer sur ce point dans notre chapitre préliminaire : l'hypothèse suivant laquelle c'est le sujet qui s'assimile à l'objet n'enveloppe pas plus de contradiction que l'hypothèse opposée, suivant laquelle c'est l'objet qui s'assimile au sujet [1]. Rien donc n'empêcherait non plus de ce côté la première hypothèse

---

leur rapport). Abstrahere igitur per intellectum ea quae secundum rem non sunt abstracta (*i. e. separata*), secundum primum modum abstrahendi non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quae non sunt abstracta (separata) secundum rem *non habet falsitatem* (I, 338). — Cf. *De Anim.*, a. 3 ad 8 : Hoc est ab intellectu, scilicet quod intelligat unum in multis per abstractionem a principiis individuantibus. Nec tamen intellectus est vanus aut falsus, licet non sit aliquid abstractum in rerum natura ; quia eorum quae sunt simul unum potest vere intelligi absque hoc quod intelligatur alterum (*on peut sans erreur* [vere] *concevoir* une chose sans une autre, *avec laquelle elle ne fait pourtant qu'un*), licet non possit vere intelligi vel dici quod eorum quae sunt simul unum *sit* sine altero (*bien qu'on ne puisse sans erreur concevoir ou affirmer que* l'une va sans l'autre) (VIII, 475).— Tel est le sens du célèbre adage de l'école : *abstrahentium non est mendacium*, traduit d'ailleurs d'Aristote : οὐδὲ γίνεται ψεῦδος χωριζόντων (*Phys.*, II, 2, 193 b).

1. Cf. *supra*, chapitre préliminaire, p. 22, note 1.

d'expliquer aussi bien que la seconde, comme nous le disions plus haut, le double caractère de nécessité et d'universalité inhérent aux connaissances rationnelles, ce point central et capital auquel, du propre aveu de Kant, se ramène d'abord tout le débat.

III

On aboutirait au même résultat, en posant la question sous la forme précise que l'auteur de la *Critique* aime à lui donner et qu'on serait même inexcusable de passer sous silence, le problème des jugements synthétiques *a priori*. Ce problème a vivement préoccupé les modernes disciples de saint Thomas, qui l'ont surtout discuté au point de vue de l'axiome causal. Il n'est guère possible de résumer ici, même à grands traits, toute leur compendieuse discussion [1]. Aussi bien a-t-on le droit de se demander si, en général, ils ont été heureusement inspirés de se cantonner dans cette discussion toute logique, ou peu s'en faut, roulant tout entière sur le pur concept de causalité, considéré en soi, dans son idéal abstrait et scientifique. Il paraît bien difficile de tenir longtemps dans ces conditions : la preuve n'en est-elle pas dans l'ingéniosité même des analyses proposées ? [2] Quand on est obligé d'aller chercher si loin ses explications, il est bien à craindre que la thèse qu'on

1. La question est invariablement discutée dans tous les traités d'ontologie ou de critériologie. (Cf., entre autres, P. DELMAS, *Ontologia*, p. 650 *sq.* — D. MERCIER, *Critériologie générale*, p. 220 *sq.*). — Elle a fait aussi l'objet de nombreux mémoires et notes ainsi que de débats animés dans la section philosophique des *Congrès scientifiques internationaux des catholiques*. — Voir en particulier : Congrès de 1888, mémoires de M. O'MAHONY et de M. A. DE MARGERIE (p. 265 *sq.* — 276 *sq.* du compte rendu). — Congrès de 1894, mémoire du P. FUZIER (p. 5 *sq.* de la section des Sciences philos.). — *Akten* du Congrès de Munich (1900), p. 220 *sq.*

2. Cf. v. g. *Revue thomiste*, novembre 1897, article de M. A. FARGES, *Nouvel essai sur le caractère analytique du principe de causalité.*

défend ne brille point par une particulière évidence : si les choses étaient si claires, on n'aurait pas besoin, semble-t-il, pour les mettre au jour, de tant de « machines et d'artifices ». Pourquoi donc ne pas remonter d'emblée aux vrais principes de l'idéologie thomiste, avec le commerce et comme le contact qu'elle implique, à ce moment précis que nous avons appelé la conception de l'universel *direct*, entre la pensée et les choses ? [1] Qu'on doive qualifier d'analytique ou de synthétique le jugement qui affirme une relation essentielle entre deux termes — il y a bien des chances pour que cela devienne vite une querelle de mots [2] —, peu importe : toujours est-il que ces termes ne sont plus ici de purs concepts *a priori*, dont le rapport ressortirait à la seule analyse rationnelle, mais que, par l'expérience primitive d'où ils sont extraits l'un et l'autre, ils prennent pied dans le plein et le vif de la réalité (nous avons toujours en vue l'universel direct), dont ils expriment ainsi un aspect véritable — un aspect *essentiel*, surtout, ce qui justifie l'extension qui en est faite par la généralisation proprement dite (universel réflexe) et nous dispense de recourir à une « forme » du sujet.

En d'autres termes, le jugement de causalité peut être synthétique — il nous paraît préférable de ne pas engager le thomisme sur ce point — en revanche ce jugement ne serait pas *a priori*, du moins ne le serait-il pas absolument, mais seulement par rapport à toute l'expérience qui

---

1. Cf. *supra*, chap. II, VII. — Il s'agit avant tout, et même, à la rigueur, uniquement, des *abstraits primitifs*. Cf. *supra*, chap. III, II.

2. Cf. v. g. D. MERCIER, *Critériologie générale*, p. 222 *sq.* : « Encore une fois, il s'agit de bien s'entendre. Le principe de causalité n'est pas analytique... *dans l'acception kantienne du mot*... mais au sens aristotélicien et scolastique de cette expression » (c'est-à-dire dans le sens de *propositio per se nota*, quae statim, intellectis terminis, intelligitur. Cf. *supra*, p. 37). — De même, J. HALLEUX, *Les principes du positivisme contemporain*, p. 322 : « En admettant même avec Kant que le principe de causalité ne soit pas analytique *dans le sens propre du mot*..., etc. »

suit cette expérience originelle dont nous le dégageons pour la première fois. Par suite, la difficulté tombe, puisque, au point de vue critique, cette difficulté ne résidait pas en toute exactitude dans le caractère synthétique du principe, mais dans son caractère synthétique *joint à son apriorité*, d'où résultait précisément l'impossibilité de le vérifier soit par analyse soit par appel à l'expérience [1].

Il est donc bien vrai que l'on se retrouve toujours en face de la même conclusion : lois de notre connaissance imposées aux objets ou lois des objets dégagées abstraitement dans notre connaissance, à notre présent point de vue et jusqu'à critique plus approfondie, les deux suppositions se valent. Toutefois, et en raison de cette équivalence même, il est impossible de s'en tenir à cette constatation. Pour donner la préférence au réalisme thomiste, il faut manifestement quelque chose de plus. Nous ne sommes peut-être pas sans l'avoir. C'est ce que nous allons essayer d'établir en poursuivant notre parallèle.

IV

L'explication de Kant est bien connue. C'est la célèbre déduction transcendantale. L'auteur de l'*Analytique* pose

1. Cf. *Critique de la Raison pure*, trad. BARNI, t. I, p. 54 à 58 *passim*. Au lieu que les jugements analytiques se vérifient par eux-mêmes, dans les jugements synthétiques il faut quelque autre chose encore (*x*) « sur quoi s'appuie mon entendement pour joindre au concept du sujet un prédicat qui lui appartienne sans y être contenu... » Pas de difficulté pour les jugements empiriques ou *a posteriori* : cet *x* est l'expérience elle-même, qui m'apprend la liaison de fait de tel attribut avec tel sujet. « Mais ce moyen d'explication ne saurait nullement s'appliquer aux jugements synthétiques *a priori*. » Soit, par exemple, le jugement de causalité : *tout ce qui arrive a une cause*. « Le concept d'une cause exprime quelque chose qui est tout à fait différent de l'idée d'événement et qui, par conséquent, n'y est pas contenu... Quelle est ici cette inconnue *x* où s'appuie l'entendement, lorsqu'il pense trouver en dehors du concept A un prédicat B qui est étranger à ce concept, mais qu'il croit devoir lui rattacher... et même nécessairement ? », donc en dehors de toute expérience ou a *priori* (III, 39 à 42).

la question en termes très nets : « *Comment des conditions subjectives de la pensée* (les catégories) peuvent-elles avoir une *valeur objective* [1] », c'est-à-dire s'appliquer universellement aux choses que nous pensons? Or, poursuit Kant, « il n'y a pour une représentation et ses objets que deux manières possibles de coïncider, de s'accorder d'une façon nécessaire, et, pour ainsi dire, de se rencontrer. Ou bien c'est l'objet qui rend possible la représentation, ou bien c'est la représentation qui rend l'objet possible [2].» Mais de recourir à la première hypothèse, c'est à quoi nous savons d'ores et déjà qu'on ne doit pas songer, au moins pour la connaissance rationnelle, puisqu'alors c'en serait fait de la nécessité et de l'universalité essentielles à celle-ci [3]. Il ne reste en conséquence que le second cas, dans lequel, si « la représentation ne donne pas elle-même l'*existence* à son objet, elle détermine néanmoins l'objet *a priori* en ce sens qu'elle seule permet (par ses concepts fondamentaux) de *connaître* quelque chose comme *objet* [4].» Par là s'éclaircit le mystère : « toute connaissance empirique est nécessairement conforme à ces concepts, puisque sans eux il n'y aurait pas d'*objet d'expérience* possible... Par conséquent, la valeur objective des catégories, comme concepts *a priori*, repose sur ceci, à savoir que seules elles rendent possible l'expérience, quant à la forme de la pensée » (c'est-à-dire en tant que liée et organisée). Et Kant revient à la charge, avec cette insistance que ne rebutent même pas les redites accumulées : « Car alors les catégories se rapportent nécessairement et *a priori* aux objets d'expérience, puisque ce n'est en

1. *Critique de la Raison pure*, trad. Barni, t. I, p. 152 (III, 109).

2. *Ibid.*, p. 154. — Cf. *Prolégomènes*, trad. nouvelle, p. 134 (IV, 67).

3. *Critique*, etc., trad. Barni, t. I, p. 154 (III, 111). — Cf. *Prolégomènes*, trad. nouv., p. 134 (IV, 67).

4. *Critique*, etc., p. 154 (III, 111). — Cf. *Prolégomènes*, § 36 (*sub fin.*) et 38, trad. nouv., p. 135 *sq.* (IV, 68 *sq.*).

général que par le moyen de ces catégories qu'un objet d'expérience peut être pensé[1]. »

En résumé, ces concepts ou lois *a priori* de notre entendement ne peuvent manquer de gouverner les objets, puisqu'il n'y a juste d'objets pour nous que ceux qui s'accommodent à ces lois, disons mieux, puisque les objets ne peuvent être constitués pour notre entendement, pour nous, précisément que par ces lois mêmes. L'expérience étant l'œuvre de notre pensée organisant *a priori* la matière sensible par une action synthétique originelle, il n'est pas étonnant que notre pensée retrouve dans l'expérience ses propres principes, qui s'appliquent forcément aux choses en tant qu'il en existe pour nous et qui ont en ce sens une portée universelle.

Ainsi donc s'expliquent l'universalité et la nécessité que l'analyse découvre comme le trait différentiel des principes directeurs de notre connaissance. Mais par là même on comprend qu'avec Kant tout usage transcendant de ces principes nous soit interdit. Et c'est même un des points, à peine est-il besoin de le remarquer, sur lesquels éclate au plus vif l'antagonisme radical des deux doctrines, celle de saint Thomas et la sienne. Au lieu que chez le

---

1. *Critique*, etc., *loc. cit.* (III, 112). — Kant dit aussi (*Critique*, etc., t. I, p. 165) que l'unité de la conscience est ce qui seul constitue le rapport des représentations à un objet, c'est-à-dire leur valeur objective (III, 119). Les catégories en effet se ramènent à une origine commune *a priori*, ces multiples pouvoirs de synthétiser la diversité (*ibid.*, p. 163) qu'elles exercent dans le jugement, elles les reçoivent d'une source plus haute, d'une unité originairement synthétique (*ibid.*, p. 160), qui est le fondement de la possibilité de toute liaison ou synthèse en général (*ibid.*, p. 158), le *principe* transcendantal de l'*unité* dans les éléments divers de nos représentations (*ibid.*, t. II, p. 426) : c'est la conscience transcendantale ou aperception pure (*ibid.*, t. II, p. 419 — t. I, p. 161) ou l'unité transcendantale de l'aperception, par laquelle toute diversité donnée dans l'intuition est réunie dans un concept de l'objet (*ibid.*, t. I, p. 167) (III, 117, 115, 114, 577, 572, 116, 120). — Cf. *Prolégomènes*, etc., p. 133, où les catégories sont appelées « les conditions de l'union nécessaire des représentations en une seule conscience, union qui constitue la possibilité même de l'expérience » (IV, 67).

premier les principes rationnels, étant conçus comme l'expression abstraite en nous des lois réelles des choses hors de nous, s'appliquent conséquemment aux choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, il ne s'agit pour Kant, on le sait, que des choses telles qu'elles nous apparaissent, de l'« expérience », comme il l'appelle, des « objets de l'expérience », comme nous venons de l'entendre dire encore, ou des phénomènes. Ce qui se conforme par définition même aux lois de notre pensée, ce sont les phénomènes, à savoir les choses en tant que nous nous les représentons, dans une expérience, encore une fois : quant aux choses en tant qu'elles sont en elles-mêmes, au delà de l'expérience, c'est tout différent, et les lois de notre pensée n'ont plus rien à voir avec elles. Voilà comment Kant peut se croire en droit de proscrire la métaphysique, qui prétend dépasser l'expérience et atteindre les choses telles qu'elles sont en soi, tout en mettant hors de cause la science proprement dite, qui reste dans les limites de l'expérience et des choses telles qu'elles sont pour nous; voilà comment c'est même en faisant effort pour légitimer la science qu'il aboutit à condamner la métaphysique. — Quel jugement porter sur cette conception kantienne des notions rationnelles?

V

Assurément, il ne manque pas d'historiens qui la tiennent pour définitive. Par cette théorie de la déduction transcendantale, dit-on parfois, Kant s'est établi à l'avance dans une position inattaquable. N'est-il pas permis pour le moins d'en douter ? On serait sans doute mal venu à contester que ce soit là pour l'idéalisme un point de vue particulièrement avantageux ; et l'on aurait mauvaise grâce à ne point reconnaître que c'est aussi une idée singulièrement profonde, comme il n'en peut venir qu'aux

plus puissants génies spéculatifs, et dont la découverte suffit à immortaliser un philosophe. Est-ce à dire qu'elle doive emporter d'emblée l'adhésion de tout esprit réfléchi? Si elle commande l'attention, s'impose-t-elle à l'assentiment?

Nous ne dirons sans doute pas que la valeur universelle des principes de l'entendement ne s'y trouve pas tellement assurée, restreinte qu'elle y est à l'expérience phénoménale : car, en un sens, cela même est ici la question. Entendons-nous. Nous ne le dirons pas pour le moment, à cet endroit même ; à un autre point de vue, en effet, nous aurions le droit d'argumenter de la sorte, en nous réclamant de ce fait, que Kant reconnaît à la raison pratique le privilège de franchir les bornes de l'expérience: car si nous parvenions à démontrer que ce ne peut être, en dernière analyse, qu'à la condition de reconnaître le même privilège à la raison spéculative, nous pourrions conclure sans aucune pétition de principe qu'une théorie qui, comme le formalisme de la déduction transcendantale, enferme cette raison spéculative dans le cercle de l'expérience est dès lors controuvée. Passons cependant condamnation sur ce point, que nous aborderons un peu plus tard [1], et tenons nous-en, pour le moment, au propre point de vue de Kant lui-même : selon nous, même à ce point de vue, la nécessité et l'universalité de la connaissance intellectuelle ont bien de la peine, telles qu'il les entend, à n'être pas singulièrement compromises, bien plus, ruinées de fond en comble. C'est une critique qui a déjà été faite, critique vigoureuse et, à notre avis, victorieuse ; nous ne pouvons mieux faire que de nous en inspirer pour une part.

Si donc il faut en croire Kant, les intuitions sensibles, par lesquelles nous nous représentons les choses extérieures, et, par elles, et, dans cette mesure, ces choses mêmes, ne peuvent pas ne pas se conformer (nécessité)

1. Cf. *infra*, ch. VIII, III *sq*.

partout et toujours (universalité) aux lois de la pensée, précisément parce que ce sont les lois de la pensée et que, si ces intuitions cessaient de s'y conformer, elles ne seraient plus pensées, justement. Or, on a remarqué avec raison [1] qu'il y a là une confusion fâcheuse : en toute rigueur, la question n'est pas de savoir si les intuitions ne peuvent devenir objet de pensée qu'en se conformant aux lois de la pensée — ce qui semble bien être d'ailleurs trop incontestable —, mais si elles seront toujours susceptibles de devenir objet de pensée, tout simplement, — ce qui est tout autre chose, ce qui, dans la propre doctrine de Kant, avec l'absolue hétérogénéité qu'elle implique entre la sensibilité et l'entendement, entre la sensibilité, puissance de réceptivité affectée du dehors, et l'entendement, puissance de spontanéité agissant du dedans [2], soulève même une difficulté redoutable. Car enfin, rien ne nous garantit dès lors que la sensibilité se pliera toujours sans résistance aux formes de l'entendement. Que celui-ci obéisse à la nécessité de ces formes, soit, puisque ce sont *ses* formes, il n'y a pas grand mal ni mérite, il est payé pour cela ; mais on ne voit pas pourquoi les sensations, qui ne procèdent pas de lui, qu'il trouve pour ainsi dire toutes faites comme la matière obligée de son exercice, seraient assujetties à la même nécessité ; on le voit encore moins pour les objets de ces sensations, qui sont encore plus indépendants de lui. Puisque l'entendement n'est pour rien dans la genèse des unes ou des autres, comment donc leur imposerait-il ses exigences ? Il y a tout à craindre que les unes et les autres ne fassent la sourde oreille et ne secouent le joug. Bref, c'est la propre difficulté que Kant fait valoir contre le dogmatisme, et qui consisterait à

---

1. Cf. E. Rabier, *Psychologie*, p. 384 *sq.* — A. Fouillée, *Le mouvement idéaliste*, etc., p. 67 *sq.*

2. Cf. v. g. *Critique de la Raison pure*, Introduction (§ I) ; début de l'*Esthétique*; et Introduction (§ I) à la *Logique transcendantale*.— *Logik*, Einleit., V.

supposer, sans rien qui la fonde, une harmonie préétablie entre la pensée et les choses, entre les lois de la première et celles de la seconde [1]. C'est cette même difficulté, qui n'est que déplacée, et non pas résolue : au lieu d'une harmonie préétablie entre la pensée et les choses, on postule une harmonie préétablie entre l'entendement et la sensibilité; les deux postulats vont de pair, et l'un n'est pas plus justifié que l'autre.

Et qu'on ne vienne pas dire qu'il faut bien que les sensations et, par elle, leurs objets, continuent invariablement de s'accorder avec les lois de la pensée, en particulier avec la loi de causalité, attendu que, sans cela, la pensée, n'ayant plus d'objet, cesserait d'exister, attendu que, sans cela, le monde ne serait pas pensé [2]. Sans compter que le dogmatisme (leibnitien) pourrait raisonner exactement de même, et outre qu'on serait bien embarrassé d'expliquer quelle nécessité il peut bien y avoir à ce que la pensée subsiste et à ce que le monde soit pensé, outre qu'il resterait toujours à celui-ci la ressource d'être senti, pareille instance n'aboutirait à rien moins qu'à faire brusquement tourner le système sur lui-même, en y introduisant une contradiction fondamentale [3]. Car, après avoir dit que c'est l'unité de la conscience qui fait pour nous l'unité des choses (théorie de l'aperception pure et des catégories), on en arriverait à déclarer, au moins équivalemment (en donnant le déterminisme ou enchaînement causal des phénomènes comme la condition de la pensée), que c'est l'unité des choses qui fait l'unité de la conscience; car, après avoir

1. Cf. *Critique de la Raison pure*, trad. Barni, t. I, p. 191 *sq.* (III, 135). — *Réponse à Eberhard (Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll)* [VI, 66 *sq.*].

2. Cf. en particulier *Réponse à Eberhard*: Von dieser Harmonie zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit hat die Kritik zum Grunde angegeben, dass ohne diese keine Erfahrung möglich ist, mithin die Gegenstände... von uns gar nicht aufgenommen werden (VI, 67).

3. Cf. E. Rabier, *op. cit.*, p. 391, note 1.

affirmé que la liaison n'est pas dans les choses, mais n'y est introduite que par un acte synthétique et original de la pensée [1], on affirmerait à présent que cette liaison appartient bien effectivement aux choses avant toute opération de la pensée, étant même seule à rendre celle-ci possible. Inutile d'insister sur cette antinomie de la raison pure — nous voulons dire : de la philosophie de la raison pure.

Kant reprochait à l'empirisme perfectionné de Hume, c'est-à-dire à l'empirisme devenu associationisme, de rester à côté de la question, lorsqu'il faut rendre compte du caractère de nécessité (et, conséquemment, d'universalité) inhérent à nos connaissances rationnelles ; autrement dit, il lui reprochait d'expliquer *autre chose* que ce qui est à expliquer : car la nécessité des principes rationnels est une nécessité objective, valable en toute hypothèse et pour toute intelligence et pour toute réalité quelconque, au lieu que lui, l'associationisme, nous apporte à la place une nécessité toute subjective, tenant à une simple habitude contractée au contact des impressions répétées de l'expérience et subordonnée par suite à tous les hasards de celle-ci [2]. On voit que l'apriorisme kantien, jugé même de son propre point de vue, s'achoppe, en dernière analyse, à une difficulté analogue, sinon identique, et finalement y succombe. De ce que vous avez toujours vu les choses se passer de telle façon, objectait-il en substance aux partisans de Hume, et de ce que vous avez pris l'habitude de vous les représenter de la sorte, il ne s'ensuit pas qu'elles se passeront invariablement de cette sorte. — De ce que les principes sont uniquement des formes constitutives et la condition *a priori* de notre pensée, répondraient sur le même ton les partisans de Hume, vous n'avez pas le droit de conclure en toute assurance qu'aucune exception n'y sera jamais faite en dehors de notre pensée elle-même, *à*

1. Cf. *Critique de la Raison pure*, trad. Barni, t. I, p. 163 (III, 117).
2. Cf. *Ibid.*, t. I, p. 156 *sq.* et surtout p. 48-9 (III, 113 et 35).

commencer, puisque celle-ci de soi est vide, par les sensations qui lui fournissent un contenu et dont l'accord avec elle demeure ainsi problématique. L'objection n'est-elle pas aussi forte, aussi décisive, d'un côté que de l'autre? Et en se la retournant l'un à l'autre, les deux adversaires ne nous invitent-ils pas eux-mêmes à les renvoyer dos à dos ?

VI

Considérons maintenant le réalisme thomiste. Or est-il que dans celui-ci tout ce qu'il y a d'antérieur à l'expérience et tout ce que l'on peut en conséquence rapporter au sujet, c'est uniquement cette faculté d'abstraction qui s'exerce sur les principes essentiels de la réalité empirique et qui s'appelle au sens propre du mot l'intelligence [1]. Ses modernes représentants pourraient reprendre à leur compte, et pour se l'appliquer à la lettre, le célèbre correctif de Leibniz : *excipe, nisi ipse intellectus* ; car intelligence ici veut dire, non pas même ce système complexe de lois constitutives dont nous parlent les kantiens, tout ce laborieux attirail de fonctions synthétiques superposées et sans portée objective démontrable, mais tout simplement le pouvoir de démêler dans les faits concrets les éléments radicaux qui assurent indépendamment de la pensée [2] l'unité profonde des choses et qui, dégagés sous leur forme abstraite, avec la notion expresse de leur identité dans tous les cas du même genre, constituent le contenu de nos idées premières ou de nos principes premiers.

D'où il suit aussitôt qu'aux termes de cette doctrine ce sont bien les conditions nécessaires et universelles des choses elles-mêmes que l'intelligence saisit dans les choses

1. Cf. *supra*, p. 111 *sq.* — p. 160.

2. C'est-à-dire de notre pensée, finie, relative. La pensée infinie et absolue est ici hors de cause. — Cf. *supra*, ch. VI, IV.

elles-mêmes, et non plus ses conditions subjectives qu'elle applique aux choses en tant qu'elles lui apparaissent : c'est donc bien aussi d'une nécessité et d'une universalité réelles et pour tout de bon objectives qu'il est désormais question. Par exemple, ayant dégagé des causes particulières et des commencements d'existence particuliers que lui offre l'expérience les idées universelles de commencement d'existence et de cause en soi [1], l'intelligence pénètre la relation nécessaire qui unit la première à la seconde, c'est-à-dire qu'elle comprend qu'il est dans la nature du commencement d'existence en général, de tout commencement d'existence, d'exiger une cause pour commencer effectivement d'exister.

Sans doute, les deux termes que nous fournit l'expérience sont contingents l'un et l'autre : c'est *telle* cause concrète et *tel* commencement concret d'existence, par exemple la cause concrète et contingente que je suis et le commencement d'existence concret et contingent qu'est ma modification, soit mon effort volontaire. L'on ne voit pas trop dès lors, l'on ne voit même pas du tout au premier aspect, comment de cette particularité et de cette contingence sur toute la ligne on pourra bien tirer quoi que ce soit d'universel et de nécessaire. Et telle est la propre raison pour laquelle Kant, nous l'avons constaté tout à l'heure, crut devoir supposer que c'est la pensée qui rend l'objet possible (quant à la forme), et non l'objet la pensée. Mais nous avons constaté aussi qu'avec l'idéologie thomiste cette difficulté se résout sans trop de peine. Chacun des deux termes en présence enveloppe et réalise, de fait, une nature immuable ; et il suffit que l'esprit ait la faculté d'atteindre en chacun d'eux, suivant le processus général que nous avons décrit, ces traits essentiels ou proprement constitutifs, caractéristiques par définition de tous les faits du même ordre, pour qu'il puisse affirmer en toute certitude

1. Cf. à ce sujet *supra*, p. 150, note 1.

le rapport absolu qui les rattache objectivement l'un à l'autre [1].

« Objectivement » — il ne paraît pas possible en effet de concevoir une connaissance plus objective, dans le sens le plus plein et le plus littéral du mot, que celle qui atteint de la sorte l'objet tel qu'il est en lui-même, dans sa constitution essentielle, au lieu de le modifier en agissant sur lui et en lui imprimant la forme de son action, bien plus, au lieu de ne le mettre elle-même sur pied que par cette action. Parlons avec plus d'exactitude : tandis que dans l'autre hypothèse on n'est jamais sûr qu'à cette action de la connaissance les phénomènes se prêteront toujours sans regimber et qu'on n'a ainsi aucune caution de leur accord avec les lois de l'entendement [2], nous sommes délivrés ici d'une telle incertitude. Si la forme n'est plus imposée par l'esprit à l'objet, mais qu'elle ne soit, à vrai dire, que celle même de l'objet reçue abstraitement dans l'esprit, il n'y a plus à craindre, apparemment, que l'objet lui fausse jamais compagnie. Ainsi l'universalité et la nécessité de notre savoir sont-elles établies sur le fondement le plus solide. En sorte que le réalisme thomiste ne se présente pas seulement à nous comme une théorie tout aussi recevable que l'idéalisme kantien, mais surtout et en dernière analyse comme une théorie plus satisfaisante, à laquelle il semble bien que nous ayons déjà, de ce chef, le droit de donner la priorité.

B. — *Le réalisme thomiste et l'idéalisme kantien dans leur rapport à l'expérience.*

I

Le réalisme thomiste aurait d'ailleurs, pour revendiquer cette primauté, d'autres titres encore. Comparons-le de

1. Cf. *supra*, p. 156 *sq*.
2. Cf. *supra*, p. 167 *sq*.

nouveau avec la doctrine de l'aperception pure, ce vrai centre spéculatif du système de Kant, et prenons les choses par un autre côté. D'après la *Critique*, c'est donc nous qui, par l'unité de notre conscience (pure ou transcendantale [1]) établissons entre les phénomènes ces rapports nécessaires qu'on appelle leurs lois. « La liaison n'est pas dans les objets...., elle est uniquement une opération de l'entendement, lequel est avant toutes choses une législation pour la nature ; c'est-à-dire que, sans lui, il n'y aurait nulle part de nature ou d'unité synthétique des éléments divers des phénomènes suivant des règles [2] ». — Mais comment Kant peut-il dire ou plutôt reconnaître, dans les mêmes passages, qu'il y a nombre de lois naturelles pour la découverte desquelles il faut invoquer le secours de l'expérience ? [3] C'est donc qu'on ne peut les dériver jusqu'au bout des catégories de notre entendement [4] ; c'est donc qu'il y a aussi des synthèses qui ne procèdent pas de la pensée, mais qui sont *données* dans les choses mêmes ; la liaison ou forme n'est donc pas tout entière l'œuvre de notre esprit, mais elle tient, au moins pour une part, à la réalité extramentale ! N'est-ce pas, saisie sur le vif, l'homogénéité radicale des principes de l'être et de ceux du connaître ? Et que devient le formalisme de l'*Analytique?*

On nous répondra sans doute que nous triomphons un peu vite : ces lois que nous n'apprenons que par expérience « ne sont que des déterminations particulières de lois plus élevées encore, dont les plus hautes (celles dans lesquelles rentrent toutes les autres) procèdent *a priori* de l'entendement même et, loin de dériver de l'expérience, donnent au contraire aux phénomènes leur caractère de conformité

1. Dont les catégories ne sont que les formes secondaires et dérivées. Cf. *supra*, p. 165, note 1.

2. *Critique de la Raison pure*, trad. Barni, , t. I, p. 163 et t. II, p. 423 (III, 117 et 583).

3. *Ibid.*, t. II, p. 432 et t. I, p. 189 (III, 583 et 134).

4. *Ibid.*, t. I, p. 189 (III, 134).

à des lois et rendent précisément par là l'expérience possible [1]». Autrement dit, ce n'est pas la liaison ou synthèse en tant que telle qui est *donnée* dans les faits, c'est seulement le revêtement extérieur, pour ainsi parler, qui la différencie dans chaque cas au regard de nos sens, suivant la diversité des intuitions qu'elle met en rapport ; et, dès lors, dire que la connaissance d'un grand nombre de lois physiques est *a posteriori* revient, au fond, à dire que les intuitions le sont ; ce qui a si peu de peine à s'accorder avec l'idéalisme *formel* de Kant, que c'en est même une des propositions fondamentales.

Mais ici encore la difficulté n'est que reculée, elle n'est pas résolue. Laissons de côté ce qui concerne les intuitions elles-mêmes et leur rapport à un principe indépendant de la pensée [2] : que toutes les lois particulières se réduisent tant qu'on voudra à quelques formes universelles ou catégories, il reste que ces formes ou catégories, il ne nous est pas loisible de les appliquer où bon nous semble et comme bon nous semble ; il reste que les faits ne se laissent pas lier suivant l'une ou l'autre indifféremment, mais qu'ils exigent, suivant les cas, tantôt l'une tantôt l'autre. On voit la conséquence : les faits portent donc *en eux-mêmes*, ou c'est à n'y plus rien comprendre, le principe de cette différenciation ; il y a par suite dans les choses mêmes quelque marque empiriquement distinctive des catégories qui leur conviennent, si l'on préfère, un point d'application objectif des catégories [3]. Et telle est précisément la raison pour laquelle « il est nécessaire que l'expérience intervienne », afin que nous sachions quelle catégorie il faut effectivement appliquer en chaque cas donné. Mais qu'est-ce à dire, un point d'application objectif des catégories, sinon la réalité

1. *Critique de la Raison pure*, trad. Barni, t. II, p. 432 (III, 584).
2. Cf. *supra*, A, v, p. 168 *sq*.
3. Cf. A. Fouillée, *Le mouvement idéaliste*, etc., p. 59.

objective elle-même de celles-ci ?[1] sinon l'ordre (ou la liaison, ou la synthèse) inhérent, encore une fois, aux choses elles-mêmes et par elles-mêmes, dans lesquelles l'intelligence n'ait plus qu'à le reconnaître en l'achevant, ou en le concevant sous sa forme abstraite et proprement scientifique ? Quoi qu'on fasse, la difficulté reste tout entière : on affirme d'une part que l'ordre est *uniquement* l'œuvre de l'entendement, et l'on est obligé d'accorder d'autre part que les choses y sont déjà assujetties avant toute action de l'entendement.

Nous pourrions même soutenir sans exagération que, loin d'être levée, cette difficulté se trouve aggravée encore. Sans une marque objective, présente dans les faits eux-mêmes, les catégories, observions-nous, n'auraient plus où se prendre et, pouvant tout lier indifféremment, ne pourraient plus rien lier ; en sorte que la liaison, redisons-le, ne dépende pas exclusivement d'elles, mais aussi des objets. — Il y a plus : l'existence de cette marque objective les rend même superflues ; car, si l'ordre est ainsi donné dans les phénomènes mêmes, elles arrivent trop tard, quand la besogne est déjà faite, à savoir quand les phénomènes sont déjà liés ; en sorte que la liaison, non seulement ne dépende pas exclusivement d'elles, mais, en réalité, n'en dépende même pas du tout.

C'est ainsi que le formalisme de l'*Analytique* se ferait prendre une fois de plus en flagrant délit de désaccord avec les faits. C'est *un fait*, en effet, un fait avoué par Kant lui-même, « qu'il y a nombre de lois naturelles que nous ne découvrons que par expérience », en d'autres termes, que les catégories ne s'appliquent pas indistinctement à toute intuition ou phénomène quelconque et qu'il y a par suite dans les objets eux-mêmes quelque raison de la synthèse, irréductible à nos formes mentales.

Ce qui revient à dire que ce ne sont plus à la lettre des

1. Cf. E. Rabier, *Psychologie*, p. 282.

formes mentales, s'imposant du dedans aux choses telles qu'elles s'expriment dans la pensée, mais des abstraits suprêmes de la réalité expérimentée, dont ils dévoilent simplement les aspects les plus universels. Et par ce côté la doctrine kantienne serait dans l'ordre logique à peu près ce qu'est la doctrine platonicienne, au dire d'Aristote, dans l'ordre ontologique. S'il faut en croire son grand disciple, l'immortel théoricien des idées doublait les choses au lieu de les expliquer et tout en croyant les expliquer [1]: Kant ferait de même pour nos connaissances; ses formes *a priori* ne sont en dernière analyse que la doublure inutile de nos intuitions.

II

Que le réalisme thomiste, maintenant, trouve son compte à ce fait même dont il vient d'être question, c'est sur quoi, après tout ce qui précède, on ose à peine insister. Car enfin, si la synthèse et l'ordre existent déjà dans les choses indépendamment des catégories, à titre de *données* proprement dites, antérieures à toute action de l'entendement, si celui-ci n'a plus pour rôle que de les y découvrir et qu'il ne soit même, dans son fond, que ce pouvoir de les y découvrir, comment nier la réalité objective des rapports que nous affirmons, comment nier que nous ne les affirmions des choses précisément que pour les y avoir découverts?

Assurément, et en un sens, en tant que rapports proprement scientifiques ou expressément universels, ils n'y existent pas tout faits, et l'intelligence, en les y découvrant de la sorte, les achève aussi, pour reprendre notre formule antérieure, c'est-à-dire les conçoit actuellement sous cette forme abstraite et scientifique, *inchoantur a natura, perficiantur ab intellectu*. Mais nous avons montré ci-dessus de

1. Cf. *Métaphysique*, I, 7. — XIII, 4.

quelle manière, à savoir par la distinction capitale des deux moments du processus généralisateur, cette part d'idéalité qu'il faut reconnaître à nos concepts se concilie très bien, dans la doctrine de saint Thomas, avec leur objectivité radicale, que, loin de mettre en péril, elle présuppose au contraire. Il ne sera pas inutile d'y revenir très brièvement.

Dans le premier de ces deux moments en effet ou dans l'abstraction, condition nécessaire de l'universalisation proprement dite, la pensée se trouve coïncider, aux termes de l'hypothèse thomiste, avec l'objet, dont elle atteint les éléments essentiels et constitutifs. Si l'universalité sous laquelle elle les conçoit ensuite n'est pas susceptible de se situer dans les êtres eux-mêmes, qui n'existent qu'à l'état individuel, ces êtres individuels n'en sont pas moins façonnés sur un type uniforme, que l'intelligence peut dégager par l'effort de son analyse, c'est-à-dire par l'abstraction même [1]; si l'universel réflexe n'a d'existence, comme tel, que dans l'esprit, il n'en implique pas moins l'universel direct, qui, lui, prend pied dans la réalité [2]. Car l'idée générale n'emporte pas seulement la possibilité de reproduction illimitée d'une nature ou essence donnée, avant tout elle a pour contenu cette nature ou essence même; or celle-ci existe, actuellement multipliée dans les êtres particuliers, qui la réalisent autant de fois qu'ils sont, et ce que nous avons appelé l'universel direct n'est pas autre chose que ce caractère constitutif ou essentiel saisi

---

1. Cf. *Contra Gent.*, II, 77 : Naturas rerum sensibilium praesentant nobis phantasmata, quae tamen nondum pervenerunt ad esse intelligibile, cum sint similitudines rerum secundum proprietates individuales ; non igitur sunt intelligibilia actu. *Sed in hoc homine, cujus similitudinem repraesentant phantasmata, est accipere naturam universalem denudatam ab omnibus conditionibus individuantibus* (V, 128)... *quod est* (*S. theol.*, I p., q. LXXXV, a. 2 ad 2) *ipsam abstrahi* (I, 338).

2. Cf. encore *In III Sent.*, dist. v, q. 3, a. 1 ad 1 : Genus est quaedam intentio quam intellectus ponit circa formam intellectam... Tamen *huic intentioni intellectae respondet natura quaedam, quae est in particularibus*, quamvis secundum quod est in particularibus non habeat rationem generis (VII, 72).

par la pensée dans les êtres individuels à part des éléments individuels eux-mêmes. Tout ce qui reste en lui de subjectif, c'est d'être ainsi mentalement isolé des éléments individuels : il serait superflu de répéter qu'on ne voit plus ce qui pourrait de ce seul chef l'empêcher de se rapporter en lui-même et tout entier à l'objet.

III

En résumé, il appert du témoignage des faits eux-mêmes, que nos concepts, même les plus universels, ne représentent, considérés dans la totalité de leurs éléments, ni le produit exclusif de la réalité ni l'œuvre totale de la pensée. Il ne sont ni absolument subjectifs ni absolument objectifs. On y doit discerner un élément réel, à savoir le caractère (par exemple, causalité ou subsistance) ou la condition (par exemple, dépendance causale ou inhérence accidentelle) qu'ils expriment et dont la connaissance est manifestement tributaire de l'expérience — et un élément idéal, à savoir l'état abstrait dans lequel ils expriment cette condition ou ce caractère, avec l'universalité qui en résulte. Or la théorie kantienne de l'aperception, qui rapporte toute liaison à la pensée seule, est bien embarrassée d'expliquer le premier de ces deux éléments, et Kant lui-même en laisse échapper l'aveu implicite, lorsqu'il attribue, à l'encontre de son principe fondamental, une part d'intervention à l'expérience dans la synthèse des phénomènes. La théorie de saint Thomas au contraire, avec sa distinction précise entre abstraction et universalisation, rend compte des deux éléments à la fois de la manière la plus heureuse, puisque abstraire ici veut dire pénétrer dans la réalité expérimentée les principes constitutifs qui forment la matière du concept et auxquels il suffira d'ajouter la notion expresse de leur identité dans

tous les cas pour avoir l'idée générale proprement dite [1]. Ainsi s'effectue le départ exact de ce qui revient à l'objet et de ce qui revient à l'esprit; et la nécessité de recourir à l'expérience pour mettre sur pied le système entier de notre savoir — ce fait capital dont nous étions partis — n'a plus rien que de très intelligible.

On voit la différence entre cette argumentation et celle qui remplit le paragraphe précédent. Dans celui-ci, nous prenions d'emblée le problème tel que Kant le pose, c'est-à-dire ramené à la nécessité et à l'universalité des connaissances rationnelles, et, lui rendant à lui-même son propre jeu, comme il s'exprime dans sa réfutation de l'idéalisme matériel [2], nous montrions que le réalisme thomiste fournit de cette universalité et de cette nécessité une interprétation plus rigoureuse que le formalisme de l'aperception pure. Ici nous considérons plutôt le rôle que l'expérience joue, sans conteste possible, dans la détermination des lois naturelles ; et nous constatons que, sur ce point encore, c'est le réalisme thomiste qui se concilie le mieux avec les faits.

Il nous reste à établir qu'il offre au surplus et, à la différence de l'hypothèse rivale, l'avantage de demeurer d'un bout à l'autre fidèle à sa conception maîtresse, en un mot, qu'il ne l'emporte pas seulement au point de vue de l'accord avec les faits, mais aussi au point de vue de l'accord avec ses propres principes ou de la cohérence interne.

---

1. Cf., sans préjudice de tous les textes cités précédemment, *In I Sent.*, dist. XIX, q. 5, a. 1 : Quaedam sunt quae habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis earum quantum ad id quod est formale, est per operationem animae, ut patet in universali. Humanitas enim est aliquid in re, non tamen ibi habet rationem universalis, cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis; sed secundum quod accipitur ab intellectu, adjungitur ei per operationem intellectus intentio secundum quam dicitur species (VI, 167).

2. Cf. *Critique*, etc., t. I, p. 288 (so dass das Spiel, welches der Idealismus trieb, ihm mit mehrerem Rechte umgekehrt vergolten wird [III, 199]).

C. — *Le réalisme thomiste et l'idéalisme kantien au point de vue de la cohérence interne.*

I

Impuissance absolue de la raison spéculative en matière de suprasensible ou de transcendant et primauté à cet égard de la raison pratique ; en termes plus précis, limitation de l'usage légitime des catégories ou des lois de la pensée au monde phénoménal, à l'exclusion du monde nouménal, inaccessible à leurs prises, c'est-à-dire à la science, et ouvert à la seule croyance (morale) — telle est, comme on le sait, l'idée mère de Kant, inspiratrice commune des deux *Critiques*, dont elle fait la profonde unité. Commençons par le côté négatif de cette thèse générale (inaccessibilité du noumène à la science). Il faut bien le dire : on a beaucoup de peine à comprendre que, tout en restreignant ainsi les catégories à l'ordre phénoménal, le père du criticisme ne paraisse se faire aucun scrupule d'y recourir, sinon pour établir l'existence du noumène lui-même, tout au moins pour déterminer sa relation aux phénomènes.

Admettons en effet, pour simplifier la discussion, que Kant ne soit réellement pas tombé dans l'illogisme que lui reproche si vivement Schopenhauer, c'est-à-dire qu'il ne se serve pas du principe de causalité pour introduire la chose en soi dans son système[1] : on ne peut contester qu'entre la chose en soi et la chose telle qu'elle nous apparaît ce soit bien en dernière analyse un rapport de cause à effet qu'il établisse — à moins que ce ne soit un rapport de substance à mode, ou plutôt encore tous les deux à la fois. Le passage suivant des *Prolégomènes* est

1. Cf. *Kritik der kantischen Philosophie*, p. 26 de la trad. fr.

particulièrement suggestif à cet égard : « Si nous considérons les objets des sens comme de simples phénomènes, nous reconnaissons par là qu'une chose en soi leur sert de *fondement (Grund)*, quoique nous ne sachions pas ce qu'elle est, mais que nous n'en connaissions que le phénomène, c'est-à-dire la manière dont nos sens sont *affectés par* ce quelque chose d'inconnu [1] ».

Pas si inconnu tout de même, puisque nous savons non seulement qu'il existe, mais qu'il nous affecte par le phénomène, et donc qu'il est doué d'activité ; puisque nous le connaissons dans son action même, d'où il n'y aurait peut-être pas bien loin à le connaître aussi en quelque manière dans son être [2]. Laissons toutefois cette conséquence et ne retenons que la proposition qui donnerait lieu de la tirer : le fondement transcendant du phénomène exerce donc sur nous une action, et c'est précisément de cette action que résulte le phénomène lui-même. Mais qu'on y prenne garde, la différence est bien petite, qui sépare action de causation, si tant est même qu'il y ait ici entre l'une et l'autre une différence appréciable ; parler ici d'action revient à faire appel à la catégorie de cause : comment donc celle-ci a-t-elle

---

1. *Op. cit.*, p. 101 (IV, 63). — Cf. *Ibid.* tout le § 58, et *Réponse à Eberhard* : « Nun ist ja das eben die beständige Behauptung der Kritik, dass sie diesen *Grund* des Stoffes sinnlicher Vorstellungen in etwas Uebersinnlichen setzt, was jenen zum Grunde liegt. Sie sagt : die Gegenstände, *als Dinge in sich, geben* den Stoff zu empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen zu *bestimmen*, u. s. w.) » (VI, 31).

2. Car enfin, pourquoi le phénomène ne nous donnerait-il pas précisément une ouverture sur la chose inconnue, ou plutôt inaccessible *en elle-même* et *directement*, dont il procède ? Pourquoi ne nous représenterions-nous pas la cause à l'image de ses effets ? Si l'on nous objecte qu'il faut pour cela, attendu que la cause est ici d'ordre nouménal, admettre la portée nouménale aussi des principes rationnels, nous répondrons qu'on l'admet bien pour définir le rapport de ce noumène aux phénomènes : pourquoi donc pas aussi pour déterminer, dans la mesure du possible, ce qu'est le noumène lui-même ? Ou plutôt encore, l'un n'emporte-t-il pas l'autre ? le noumène n'est-il pas atteint par cela seul que son rapport aux phénomènes est défini ? et n'est-ce point là la mesure même dans laquelle il peut être déterminé ?

pu forcer la barrière qui lui interdisait l'accès du noumène? Cette barrière serait-elle si fragile?

II

Il ne serait pas trop malaisé de montrer qu'avec la catégorie de cause celles d'existence et même de substance ont pris la même liberté. Et l'on ne voit pas qu'il serve à grand'-chose d'alléguer que « la distinction des choses en soi et des choses telles qu'elles nous apparaissent étant vraie pour Kant avant les déterminations spéciales dont la revêt l'idée criticiste, la signification en est logiquement antérieure à la reconnaissance du domaine que gouvernent les catégories » ; en sorte que Kant puisse « se servir de l'argumentation proprement criticiste quand il s'agit d'établir que les objets compris dans l'expérience ne sont rigoureusement que des phénomènes, tandis qu'il se sert de l'argumentation rationaliste traditionnelle pour conclure que ce qui est phénomène, étant apparence, est l'apparence de quelque chose et suppose derrière soi une réalité [1] ».

Pour subtile qu'elle soit, cette distinction n'en laisse pas moins subsister, à notre avis, la difficulté tout entière. Quand on aura répété de toutes les manières que « le noumène est une présupposition indispensable de la doctrine kantienne [2] », on n'aura pas préservé cette doctrine d'aboutir logiquement à soustraire le noumène à toute application des catégories ; et par suite, puisque le noumène ne peut pourtant être conçu que par l'application de quelqu'une ou de quelques-unes d'entre elles, on n'aura pas préservé cette doctrine d'aboutir également à supprimer son propre point de départ. Loin d'être levée, la contradiction ne fait par là que s'accuser avec plus de

1. V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, p. 196-7. — Cf. p. 201.
2. *Ibid.*, p. 197.

force que jamais. Autre chose est l'expliquer et rendre compréhensible que Kant n'y ait point pris garde, autre chose empêcher qu'il y soit tombé effectivement et qu'ainsi, suivant la juste remarque d'Ueberweg, « le commencement et la suite de la *Critique* se détruisent l'un l'autre[1]. »

Objectera-t-on que « l'existence attribuée aux choses en soi n'est pas l'existence qui a pour caractère de ne pouvoir être saisie que dans une intuition sensible ?[2] » — Mais, sans compter qu'il ne s'agit pas seulement ici d'existence, qu'il s'agit aussi de causalité et même de substantialité, toute la question est de savoir si, dans le système de Kant, les catégories, y compris celle d'existence, conservent encore une signification réelle, une fois détachées de toute intuition. Or, s'il y a un point sur lequel l'auteur de ce système insiste avec complaisance, c'est précisément que les catégories n'ont de sens que par rapport aux intuitions, dont leur rôle est d'effectuer la synthèse, et qu'en dehors de là elles n'ont plus de sens du tout. Et il est particulièrement remarquable à ce propos que le chapitre même qui a pour but d'éclaircir et d'approfondir la distinction entre les phénomènes et les noumènes ne soit pas celui où cette affirmation revient le moins souvent[3].

III

Il est vrai que, dans une note importante de la seconde édition, la *Critique* ne soumet de la sorte aux « conditions de l'intuition sensible » que la seule « connaissance ou détermination de l'objet » : la simple « pensée » de celui-ci leur échappe, en sorte que, par cette voie « un champ

1. *Grundriss*, t. III, p. 380.

2. V. Delbos, *op. cit.*, p. 197.

3. Cf. *Critique de la Raison pure*, trad. Barni, t. I, p. 299, 306-7, 308, 312, 314, 317, 319, 322. — Cf. p. 200, 206-7, 215-6, etc. (III, 205, 210-11, 212, 215, 216, 219, 220, 222. — Cf. 142, 145-6, 151-2, etc.).

illimité s'ouvre devant les catégories[1] ». Ainsi la chose en soi pourrait-elle relever de l'une, de la pensée, tout en se dérobant à l'autre, à la connaissance (proprement dite). Et c'est aussi à quoi revient, quant au fond, le concept « négatif » ou « limitatif » du noumène : on entendrait simplement par là la possibilité d'autres choses que les phénomènes eux-mêmes, par opposition auxquelles ils soient définis, que ces choses d'ailleurs existent ou n'existent point réellement, ce qu'il est justement impossible de savoir[2].

Mais il semble bien que nous soyons toujours loin de compte. Nous parlions tout à l'heure existence, et l'on nous répond à présent possibilité. Si le noumène n'est que l'antithèse idéale du phénomène, il n'en peut plus être le fondement réel. Ce ne sont point là deux thèses complémentaires qu'on devrait superposer l'une à l'autre, mais deux thèses exclusives entre lesquelles il faut choisir. Il ne semble pas que Kant ait jamais pris parti d'une manière définitive entre les deux. Comme on l'a justement observé, la *Critique* paraît osciller continuellement « de l'affirmation conditionnelle à l'affirmation catégorique[3] de la chose en soi[4] », du concept négatif au concept positif du noumène. Or, il faut le redire, les deux affirmations et les deux concepts restent pourtant inconciliables. La contradiction peut bien être ainsi transportée d'un point de la théorie à un autre, mais elle demeure : la déplacer n'est pas la faire disparaître.

On pourrait aller plus loin et soutenir qu'elle est même beaucoup moins déplacée que redoublée. De fait, que « les catégories *dans la pensée* ne soient pas bornées par les conditions de l'intuition sensible et qu'elles voient même

1. *Critique*, etc., t. I, p. 190 (III, 135).
2. *Ibid.*, p. 318 *sq.* (III, 219 *sq.*)
3. Sinon même apodictique.
4. E. Boirac, *L'idée du phénomène*, p. 33.

s'ouvrir alors devant elles un champ illimité », peu importe, si cette extension n'a précisément lieu que dans la pensée même. Que les catégories ne soient plus subordonnées aux intuitions dans la pensée même, il n'y a rien là qui doive étonner après tout, puisque, d'une part, elles expriment les lois suprêmes de son exercice, et que, d'autre part, comme pouvoir de synthèse des intuitions, la pensée domine nécessairement celles-ci. Seulement, cela ne préserve point les catégories de rester les pures formes de cette synthèse immanente des phénomènes, incapables, en dehors d'un tel usage, de toute signification déterminée ou d'aucun rapport à un objet [1] : au contraire cela même les condamne plus que jamais à n'avoir que cette valeur toute formelle. Et plus que jamais aussi il devient impossible de les transporter à l'ordre nouménal. Il reste donc vrai que, si on les y transporte quand même, ce ne peut être qu'en infligeant à sa propre théorie le plus rigoureux démenti. On n'a pas avancé d'une ligne ; ou plutôt on n'a fait un long détour que pour en revenir juste au même point. Tout ce qu'on y a gagné, c'est comme nous le disions plus haut, d'ajouter une seconde contradiction à la première, par la juxtaposition incohérente de deux conceptions du noumène qui ne réussissent à se mettre d'accord, ni l'une avec l'autre, ni chacune par devers soi avec le principe fondamental du système.

IV

Passons au réalisme thomiste et montrons combien est forte, à ce point de vue de la cohérence interne, la position qu'il occupe. Il n'a pas commencé, lui, par s'interdire absolument, au nom de l'idéalité des concepts intellectuels, tout emploi de ceux-ci en matière de transcendant et de

1. Cf. *Critique de la Raison pure*, trad. Barni, t. I, p. 308, etc. (III, 212).

suprasensible : qu'on se reporte, pour s'en convaincre, à nos précédentes analyses. Assurément, il ne se dissimule pas que, dans cet autre domaine, des conditions spéciales se rencontrent, qui exigent des procédés distincts, relativement distincts ; il ne nie pas que, pour s'appliquer légitimement à ce nouvel objet, les concepts en jeu ne doivent subir des corrections et des épurations qui les adaptent à leur fonction nouvelle. Mais ce n'est là, il le sait aussi, qu'une affaire de mise au point : ces épurations et corrections faites, ils continueront de fonctionner régulièrement, et tout danger d'erreur aura disparu.

Le lecteur entend bien que nous avons en vue la belle et profonde doctrine de l'École touchant le caractère *analogique* de notre connaissance du suprasensible et particulièrement du divin [1]. Cette doctrine est de nature à jeter la plus vive lumière sur la présente question : selon nous, elle en est la véritable clé, et toute notre ambition n'irait qu'à le faire bien comprendre. Ce n'est pas tout à fait dans le même sens que les catégories s'appliquent aux phénomènes et aux noumènes : voilà ce qu'on doit accorder au criticisme ; en termes plus exacts, voilà la distinction libératrice qu'il suffit de tirer au clair pour dissiper l'équivoque radicale dans laquelle, autrement, la discussion risquerait de s'embarrasser à perpétuité. Mais encore faut-il pour cela reconnaître aux catégories, à l'instar du dogmatisme traditionnel, une valeur indépendante, comme expression des lois des choses mêmes, et non pas les limiter, sur les traces de Kant, à l'un des deux domaines exclusivement. Autrement dit, il faut à cette fin attribuer à la raison un contenu ou un objet propre, positif, réel, *et surtout ne pas s'être enlevé tout droit de le lui attribuer*. Peut-être avons-nous réussi à faire voir comment l'idéalisme criticiste se trouve, de par ses propres principes, empêché de réaliser cette condition, au lieu que le réalisme thomiste n'a besoin

1. Cf. *supra*, ch. V, en particulier v *sq*.

que de rester d'accord avec lui-même pour y satisfaire pleinement.

En ce qui concerne celui-ci toutefois, nous n'insisterons pas davantage ici même sur cette considération, qui viendra plutôt à sa place dans le chapitre suivant. Il n'est guère possible en effet de la développer tout au long sans toucher au problème de la croyance et de sa relation à la science, problème auquel ce chapitre est précisément consacré.

Telle est, à notre avis, et en ne tenant compte que du problème de la science, la triple supériorité du système thomiste.

Elle se manifeste en premier lieu lorsqu'il s'agit d'expliquer la nécessité et l'universalité propres à nos connaissances rationnelles. Tandis que le formalisme subjectiviste de Kant rapporte ce double caractère à une action synthétique de la pensée élaborant suivant ses lois propres une matière sensible hétérogène, toujours susceptible dès lors de se dérober à leurs prises et par là de faire chanceler tout l'édifice de notre science, le réalisme conceptualiste de saint Thomas nous montre dans ces lois de la pensée tout simplement l'expression abstraite en nous des lois réelles des choses hors de nous, et par là même garantit beaucoup plus efficacement l'objectivité de notre savoir.

En second lieu, il y a un fait qui apporte à cette première conclusion une confirmation remarquable : c'est que l'ordre de la nature et la liaison des phénomènes ne sont pas tout entiers l'œuvre de la pensée, comme le prouve la nécessité de recourir à l'expérience pour la détermination des lois particulières, et que la pensée n'applique pas ses catégories au hasard. Il en résulte qu'on doit reconnaître l'existence d'un motif ou d'une marque objective et empirique de cette application. Et cette marque empirique et objective se

confond dans les choses avec la catégorie elle-même. Ou plutôt ce qu'on appelle catégorie n'est que la conception abstraite — c'est toujours là qu'on en doit revenir — du rapport objectif, inhérent à la réalité expérimentée, et donc dégagé analytiquement de cette réalité par la pensée (réalisme intellectualiste), mais non pas imposé synthétiquement par la pensée à cette réalité (idéalisme formel).

Les inconséquences enfin auxquelles aboutit le criticisme idéaliste, lorsqu'après avoir limité l'emploi légitime des catégories au monde phénoménal il ne laisse pas de s'en servir malgré cela pour définir le mode d'existence du noumène et son rapport au phénomène, ne sont pas pour atténuer l'effet des considérations précédentes. Ce n'est pas en se rejetant sur le concept négatif et limitatif du noumène que l'on échapperait à cette troisième difficulté : car, sans compter que le concept négatif du noumène a toutes les peines du monde à se rejoindre en dernière analyse avec son concept positif, l'usage des catégories devient alors, c'est-à-dire si l'on essaie de les appliquer à la contre-partie absolue du phénomène, moins que jamais recevable. Et le spectacle de ces inconséquences devient d'autant plus instructif, quand on constate, en regard, la rigoureuse cohérence du réalisme thomiste au même point de vue.

Il s'en faut donc de beaucoup que notre savoir théorique soit impuissant à dépasser l'expérience, comme le soutient, à l'encontre du réalisme thomiste, l'idéalisme kantien. L'examen comparatif des deux doctrines sur le terrain de la raison spéculative nous a déjà fait découvrir de quel côté se trouve la vue la plus exacte sur la portée de notre science. Il nous reste à rechercher si leur parallèle sur le terrain de la raison pratique et de la croyance nous réserve la même conclusion.

CHAPITRE VIII

LE RÉALISME THOMISTE ET L'IDÉALISME KANTIEN.

— 2. LE PROBLÈME DE LA CROYANCE.

SOMMAIRE

I. La théorie kantienne de la croyance. — II. Méthode à suivre dans la discussion. — III. Premier trait commun entre la science et la croyance : identité de forme logique. — IV. Deuxième trait commun : universalité et communicabilité. — V. Croyance et catégories. — VI. Première instance (intervention de la loi morale) et réponse. — VII. Deuxième instance (symbolisme) et réponse. — Caractère spécial de l'emploi des catégories en pareil cas. — Retour sur la doctrine thomiste de l'analogie dans la connaissance du divin : comment elle éclaire toute la question. — VIII. Suite : critique de l'idée de symbolisme à ce point de vue. — Alternative, pour la croyance, ou de n'être rien ou de se ramener en dernière analyse à la science. — IX. Résumé et conclusion : Solidarité indissoluble de la raison spéculative et de la raison pratique ; d'où impossibilité d'attribuer à l'une la valeur absolue que l'on refuse à l'autre.

I

Tout le monde sait aujourd'hui à quoi s'en tenir sur le véritable rapport des deux grands ouvrages de Kant et sur l'unité profonde de dessein qui préside à son œuvre tout entière. Le temps n'est plus où l'on présentait la *Critique de la Raison pratique* comme le sauvetage tardif et quelque peu désespéré des grandes vérités morales et religieuses,

menacées par la *Critique de la Raison pure* d'une totale submersion. Vrai contresens historique! Kant, au contraire, sait très bien ce qu'il fait, et le meilleur moyen, à ses yeux, de soustraire ces vérités capitales à toute espèce de contestation et de fluctuation, c'est précisément de commencer par établir l'absolue incompétence de la raison spéculative à leur endroit. Si en effet — et voilà le nœud de la question — elle est de tous points incapable de les établir (en toute certitude), elle n'est pas moins incapable de les ruiner; si elle ne peut rien ponr elles, elle ne peut rien non plus contre elles. Dès lors, ainsi déblayé, le champ reste libre devant la raison pratique, à laquelle seule il appartient, au nom des exigences de l'ordre moral, de prononcer légitimement sur ces mêmes vérités[1].

Et ici encore, il faut bien comprendre la pensée du philosophe: en se prononçant sur elles, la raison pratique ne fait pas œuvre de science, mais de simple croyance (subjective et, strictement, incommunicable). Ces vérités restent en elles-mêmes, après comme avant son intervention, «transcendantes» ou inaccessibles à la raison spéculative, en dehors ou au-dessus des conditions de la

1. Cf. *Critique de la Raison pure*, trad. BARNI, t. I, p. 34 *sq.* (III, 24 *sq.*); t. II. (*Méthodologie transcendentale*. Ch. II, Canon de la Raison pure, p. 357 *sq.* (III, 526 *sq*). Ch. III, Architectonique de la Raison pure, p. 403 *sq.* [III, 558 *sq.*]).— *Critique de la Raison pratique*, 1e p., l. II, ch. III, sect. 6 et 7. — « La métaphysique est tombée dans un discrédit général, parce qu'après lui avoir d'abord demandé plus qu'il n'était juste de le faire et s'être longtemps bercé des plus belles espérances, on s'est vu trompé dans son attente. On se sera suffisamment convaincu dans tout le cours de notre critique que, quoique la métaphysique ne puisse jamais servir de fondement à la religion, elle en restera toujours comme le rempart, et que la raison humaine, qui est déjà dialectique par la tendance de sa nature, ne pourra jamais se passer de cette science, qui lui met un frein, et qui, par une connaissance scientifique et pleinement lumineuse de soi-même, prévient les dévastations qu'une raison spéculative privée de lois ne manquerait pas sans cela de produire dans la morale aussi bien que dans la religion. » (*Critique*, etc., trad. BARNI, t. II, p. 403-4 [III, 558]). — On remarquera que ce texte est extrait de la *Méthodologie transcendantale*, c'est-à-dire de la première édition, et qu'il exprime bien ainsi la pensée originelle de Kant.

pensée scientifique[1]. Lorsque la raison pratique nous a ainsi restitué, en matière d'absolu, cette réalité qui fuyait devant la raison théorique comme d'une fuite éternelle, rien n'est changé pour la raison théorique elle-même, laquelle demeure à jamais, en soi, sans contact avec elle, avec la réalité. La première peut bien poser l'existence de Dieu, par exemple, comme un postulat de la moralité ; la seconde n'en reste pas moins absolument impuissante à décider par ses propres forces quoi que ce soit sur ce point[2]. La croyance, cet acte propre de la raison pratique, est d'une autre nature que la science, cet acte propre de la raison spéculative: non seulement la science est limitée aux phénomènes, qui, seuls, sont *connus* au pied de la lettre, ainsi que leur enchaînement selon les lois fonctionnelles de la pensée; non seulement le noumène lui échappe et il n'y a que la croyance qui le puisse atteindre; mais cette façon même de l'atteindre qui s'appelle croyance n'a rien de commun avec la science et n'est pas une connaissance proprement dite; ce n'est qu'une affirmation pratique, autorisée exclusivement par des besoins pratiques[3]. Et c'est même, d'une certaine manière, parce que nous ne savons pas alors, parce que nous ne pouvons pas savoir, que rien ne nous empêche d'affirmer : Kant ne veut pas et ne croit pas revenir dans son dogmatisme pratique sur les conclusions de son idéalisme théorique; il le veut et le croit si peu que, dans sa pensée, l'idéalisme théorique est même la préface obligée du dogmatisme pratique.

On peut donc sans contradiction dénier en métaphysique toute portée à la science et considérer la science comme un procédé légitime. On le peut, bien plus on le doit, puisque

---

1. Cf. *Critique de la Raison pratique*, trad. PICAVET, p. 245 (V, 141). — *Critique de la Raison pure*, etc., *Méthodologie transcendantale*, ch. II, sect. 1.

2. *Ibid.*, sect. 6 et 7 (1e p. l. II, ch. II).

3. Cf. *Critique de la Raison pratique, loc. cit.*, et *Critique de la Raison pure, Méthodologie transcendantale*, ch. II, sect. 3.

la raison spéculative, redisons-le, est une arme à deux tranchants, qui se retourne aussi bien contre les grandes vérités morales et religieuses qu'elle leur apporte une soi-disant démonstration, et que l'unique moyen de les mettre à l'abri de toute atteinte, c'est de la débouter de toutes prétentions à leur égard pour ne s'en rapporter qu'à la seule raison pratique. De là le mot célèbre : « *Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen,* je devais abolir le savoir pour faire place à la foi [1] ».

II

A peine est-il besoin d'observer que, dans ces conditions, le problème revient tout entier à celui-ci : est-il bien exact que la croyance, telle qu'on l'entend chez les kantiens [2], soit de tous points irréductible à cette science qu'ils veulent, dans le domaine du transcendant, abolir pour lui faire place ? Il est manifeste que, dans l'hypothèse de la négative, ou bien on continuera d'attribuer à la raison pratique une portée objective, et alors aussi à la raison théorique, n'y ayant plus lieu de séparer la cause de l'une de celle de l'autre ; — ou bien on persistera à frapper d'interdit la raison théorique, et alors aussi et pour le même motif la raison pratique : une solidarité étroite de destinées répondra, dans les deux cas, à l'identité foncière de nature.

---

1. *Critique de la Raison pure*, trad. BARNI, t. I, p. 34 (III, 24).

2. Il ne s'agit pas de rechercher ici si la véritable nature de la croyance (ou foi) n'est pas, en dernière analyse, celle que comporte l'acception traditionnelle du mot, qui est d'admettre une chose pour vraie sur le témoignage d'autrui. En un sens ce serait, ici même, une question de mots encore. S'il plaît à Kant et à ses disciples d'appeler *foi* ou *croyance* un jugement ou l'ensemble des jugements fondés sur les exigences de l'ordre pratique, libre à eux : il suffit de s'entendre. La vraie question, pour nous, n'est pas précisément là ; la vraie question, si nous y voyons bien, est de savoir si de telles adhésions, fondées sur les exigences de l'ordre moral, sont substantiellement d'une autre nature, considérées dans leur forme interne et logique, que les connaissances scientifiques ou proprement dites.

Et le lecteur n'entrevoit pas moins aisément, pour nous placer à cet autre point de vue, comment se révèlera dès lors sous un autre aspect, c'est-à-dire dans ce rapport même de la raison pratique à la raison spéculative, la contradiction radicale qu'enveloppe l'idéalisme criticiste. Si en effet nous parvenons à établir que la croyance kantienne est encore et malgré tout de la science ou qu'elle n'est rien, il apparaîtra clair comme le jour que refuser à la raison théorique, principe de la science, la valeur absolue que l'on reconnaît à la raison pratique, principe de la croyance, c'est se rendre coupable contre soi-même de la plus flagrante des infidélités.

Force nous est donc d'y regarder d'un peu plus près, d'examiner ce que peut bien valoir cette distinction fameuse entre *croire* et *savoir*, et, comme dirait Platon, de « scruter cette essence mobile et fuyante » qui a nom la croyance kantienne, « la frappant comme on frappe un vase pour s'assurer s'il rend un son bon ou mauvais [1] ». Nous choisirons pour centre de perspective celle des trois idées de la raison qui, par son importance hors de pair, communique au débat un intérêt plus vif, l'idée de Dieu.

III

« La théologie morale, lit-on dans la dernière partie de la *Critique* [2], a cet avantage particulier, sur la théologie spéculative, qu'elle conduit infailliblement *(unausbleiblich)*

---

1. *Théétète*, 179 B.

2. *Méthodologie transcendantale*, deuxième section du chapitre II : *De l'Idéal du Souverain Bien*. — On sait que Kant appelle théologie morale celle qui, non seulement, « s'élève de ce monde à une intelligence suprême comme principe de tout ordre et de toute perfection dans le règne moral » (*Critique*, etc., t. II, p. 220 [III, 429]) — et non plus dans le règne de la nature — mais aussi, on pourrait même dire surtout, qui ne s'y élève à ce titre que par voie de croyance, justement, et non plus de science proprement dite (*Ibid.*, p. 384, 386-7, etc. [III, 544, 546-7]).

au concept d'un premier être *unique, le plus parfait de tous* et *raisonnable,* concept que la théologie spéculative ne nous indique même pas par ses principes objectifs et de la vérité duquel, à plus forte raison, elle ne saurait nous convaincre. Nous ne trouvons en effet, ni dans la théologie transcendantale, ni dans la théologie naturelle, si loin que la raison puisse nous conduire, aucun motif suffisant de n'admettre qu'un Être unique qui domine toutes les causes naturelles et dont elles dépendent sous tous les rapports. Lorsqu'au contraire nous recherchons, du point de vue de l'unité morale, comme loi nécessaire du monde, la seule cause qui puisse faire produire à cette loi tout son effet et par conséquent lui donner aussi une force obligatoire pour nous, nous voyons que ce doit être une volonté unique et suprême, renfermant toutes ces lois. Car comment trouver en diverses volontés une parfaite unité de fins? Cette volonté doit être toute-puissante *(allgewaltig)*, afin que toute la nature et son rapport à la moralité dans le monde lui soient soumis; omnisciente *(allwissend)*, afin de connaître le fond des intentions et leur valeur morale; présente partout (*allgegenwärtig*), afin de pouvoir prêter immédiatement l'assistance que réclame le souverain bien du monde; éternelle *(ewig)*, afin que cette harmonie de la nature et de la liberté ne fasse défaut en aucun temps, etc.[1] ».

Au vrai, a-t-on le droit de dire qu'un être dont on peut détailler de la sorte les caractères ne soit point connu? A-t-on le droit de dire que nous pouvons seulement l'affirmer, mais non pas le connaître, y croire sans en rien savoir? N'est-ce donc rien que d'en apprendre que c'est un Être unique, souverainement parfait et raisonnable, principe de tout l'ordre moral, raison subsistant par elle-même (comme parle Kant un peu plus haut[2]), ayant un

1. *Critique*, etc., t. II, p. 374 *sq.* (III, 537-8). — Cf. *Critique de la Raison pratique*, trad. PICAVET, p. 254 (V, 146).

2. *Critique de la Raison pure*, t. II, p. 374 (III, 537) (*selbstständige Vernunft*).

caractère de cause première, créant, entretenant, réalisant, suivant la finalité la plus parfaite, l'ordre universel des choses, volonté absolument droite, toute-puissante, omnisciente, partout présente, éternelle, etc.? Comment soutenir qu'apprendre cela, ce n'est rien apprendre de nouveau ? [1] Qu'est-ce que la « théologie spéculative » pourrait bien envier à cette « théologie morale » et même, au fond — nous entendons, il va de soi, la théologie spéculative naturelle —, que nous dit-elle autre chose ? Qu'on relise avec attention le texte qui vient d'être cité, on y retrouvera presque toutes les thèses fondamentales de la théodicée classique, les attributs métaphysiques, au moins quelques-uns, avec les attributs moraux.

Que tout ici se passe dans l'ordre pratique, dans l'ordre moral, cela ne fait rien à l'affaire. Toute la question est de savoir si la « raison pratique » emploie dans l'espèce, oui ou non, les mêmes procédés essentiels que la raison spéculative. Or à cette question, la réponse ne peut rester douteuse. C'est un raisonnement en bonne et due forme, par lequel la théologie morale de Kant s'élevait tout à l'heure à Dieu : il paraît difficile de s'inscrire en faux là-contre, de prouver en tout cas que l'on soit fondé à s'inscrire en faux là-contre. Sans doute, la mineure de ce raisonnement est empruntée aux faits de l'ordre pratique ou moral, au lieu que, dans les arguments ordinaires de la raison spéculative, on part plutôt des faits de l'ordre physique, tels que l'harmonie du monde matériel, le mouvement dans l'univers, etc. Mais, encore une fois, cela n'y fait rien, absolument rien. Tout d'abord, que la mineure soit de telle ou telle nature, peu importe, dès là précisément que c'est une mineure, c'est-à-dire l'une des deux prémisses d'un raisonnement, dès là, en conséquence, que l'on a affaire à un raisonnement. En second lieu et surtout, il y a la majeure, qui se retrouve justement identique de

1. *Critique*, etc., t. II, p. 277 (III, 540).

part et d'autre : c'est toujours au principe de raison suffisante que s'arc-boute l'effort de la pensée, c'est en lui qu'elle prend son point d'appui pour dépasser les faits et atteindre leurs conditions intelligibles. Car enfin, dire que la seule cause capable d'assurer l'unité morale des fins ne peut être qu'une volonté, et une volonté unique, parce que, autrement, cette parfaite unité de fins serait compromise, et une volonté toute-puissante, parce que, autrement, la subordination du jeu des forces naturelles au triomphe définitif de la moralité resterait problématique, et une volonté omnisciente, parce que, autrement, le fond des cœurs lui échapperait avec la valeur morale de leurs secrètes dispositions, et une volonté partout présente, parce que, autrement, son action ordonnatrice pourrait être mise en échec sur un point ou sur un autre, et une volonté éternelle, parce que, autrement, il pourrait arriver un jour ou l'autre que l'équilibre qu'elle fait régner entre la nature et la liberté fût subitement rompu, etc., — dire toutes ces choses, toutes ces excellentes choses, qu'est-ce donc, en dernière analyse, sinon appliquer sur toute la ligne ce principe, qu'à tout effet donné il faut une cause proportionnée ? Si ce n'est pas là faire acte de science, si ce n'est pas là connaître, démontrer, savoir, et non plus simplement affirmer, en vérité on se demande où il faudra chercher démonstration, science et connaissance[1].

« Ces idées morales, dit Kant un peu plus loin, produisirent un concept de la nature divine que nous tenons maintenant pour le vrai, non parce que la raison spécu-

1. Cf. encore ce passage remarquable (*Ibid.*, p. 371). « La proportion du bonheur avec la moralité n'est possible que dans un monde intelligible gouverné par un sage Créateur. La raison se voit donc forcée d'admettre un tel être ou de regarder les lois morales comme de vaines chimères (*leere Hirngespinnste*), puisque la conséquence nécessaire (l'harmonie finale de la vertu et du bonheur), qu'elle-même rattache à ces lois, s'évanouirait sans cette supposition » (III, 536). On se demande toujours en quoi cette façon de procéder peut bien différer essentiellement des raisonnements ordinaires de la « théologie spéculative ».

lative nous en convainc, mais parce qu'il s'accorde parfaitement avec les principes moraux de la raison. Et ainsi en définitive c'est toujours à la raison pure, mais à la raison pure dans son usage pratique, qu'appartient le mérite de lier à notre intérêt suprême une connaissance que la simple spéculation ne peut qu'imaginer, mais qu'elle ne peut faire valoir, et d'en faire ainsi, non pas sans doute un dogme démontré, mais une supposition absolument nécessaire pour ses fins essentielles.[1] » Et le paragraphe 91 de la *Critique du Jugement* nous apprend qu' « admettre comme vrai ce qu'il est *nécessaire* de supposer comme condition de la possibilité de la fin morale suprême, à cause de l'obligation où nous sommes de la poursuivre, et quoique nous ne puissions apercevoir ou connaître théoriquement ni la possibilité ni l'impossibilité de cette fin suprême », voilà ce que c'est que la croyance [2].

Nous n'avons pas, ou plutôt nous n'avons plus, puisque c'est chose désormais faite, à rechercher en cet endroit s'il est bien exact qu'on ne puisse apercevoir ou connaître théoriquement ni la possibilité ni l'impossibilité de ce but final avec ses conditions nécessaires; si, en particulier, quand il s'agit du concept de Dieu, la raison spéculative est totalement impuissante à nous convaincre de sa valeur. En d'autres termes, nous n'avons pas, nous n'avons plus à examiner s'il nous est impossible d'atteindre les réalités suprasensibles et en particulier Dieu par le raisonnement métaphysique ordinaire, et si, au pied de la lettre, il ne nous reste pour aller à lui que la voie de l'ordre moral : nous voulons seulement montrer que, même à supposer

1. *Critique*, etc., t. II, p. 377 *sq*. (III, 539).

2. « Das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks als Bedingung vorauszusetzen nothwendig ist, wegen der Verbindlichkeit zu demselben als wahr anzunehmen, obzwar die Möglichkeit desselben, jedoch ebensowohl auch die Unmöglichkeit, von uns nicht eingesehen werden kann. » Et un peu plus haut : « Glaube ist die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretische Erkenntniss unzugänglich ist. » (*Loc. cit.* [V, 486]).

qu'il en fût ainsi, on n'aurait pas affaire à je ne sais quelle manière inédite, insoupçonnée, originale, irréductible, d'entrer en commerce avec les objets; que le procédé préconisé par Kant comme le seul valable en l'espèce est encore tributaire des conditions de la pensée scientifique, en un mot et comme nous disions tout à l'heure, que ce que Kant appelle croyance est encore et toujours science ou connaissance proprement dite. De dire que la preuve n'est valable que pratiquement, ce n'est pas l'empêcher d'être une preuve, ce n'est pas empêcher qu'elle apporte une vraie connaissance de la réalité qui tombe sous ses prises, qu'elle nous fasse savoir non seulement *que* cette réalité *est*, mais même, dans une certaine mesure, *ce qu'*elle est (puisque, par exemple, si je suis assuré que Dieu existe, parce que, sans lui, sans son action souveraine, toute bonne et toute sage, l'ordre ne régnerait pas en définitive dans le monde moral, j'apprends du même coup qu'il est au moins cela, c'est-à-dire une intelligence souveraine, précisément, et une volonté parfaitement droite). De dire que la preuve ne vaut que pratiquement, cela va donc tout simplement à constater qu'au lieu de partir de faits qui rentrent dans le domaine des sciences théoriques elle part des données et des exigences légitimes de la pratique, — ce qui, nous ne nous lasserons pas de le répéter, ne change rien à l'affaire.

IV

On nous opposera que la connaissance obtenue de la sorte n'est pas une connaissance valable pour tous les esprits indistinctement et fondant ainsi la possibilité d'une démonstration [1]. — Nous voulons bien qu'aux yeux de

1. C'est un caractère que Kant attribue expressément à la science. Cf. *Critique*, etc., t. II, p. 386 : « Tout savoir, quand il s'agit d'un objet de la raison pure, peut se communiquer par instruction (*durch Belehrung*) » (III, 546).

Kant la conviction que nous arrivons à nous faire par cette voie soit purement subjective, à tel point que chacun de nous ne peut même pas dire : *il est* moralement certain qu'il y a un Dieu, mais : *je suis* moralement certain [1], ...etc. » Mais il échappe aussi à l'auteur de la *Critique* de faire à la page précédente cette autre déclaration : « Je suis très sûr aussi (*ich weiss auch ganz gewiss*) que personne ne connaît d'autres conditions conduisant à la même unité des fins sous la loi morale [2]. » Autrement dit, ce raisonnement — nous avons désormais le droit de nous servir de ce terme précis — par lequel je remonte du conditionné (ordre moral) au conditionnant (Dieu, raison souveraine et volonté infaillible), tous les hommes le font comme moi, et ils ne peuvent pas ne pas le faire comme moi. Or, au début de la même section 3me du IIme chapitre de la *Méthodologie*, il nous est dit que « la pierre de touche servant à reconnaître si le fait de reconnaître quelque chose pour vrai (*das Fürwahrhalten*) est une conviction ou une simple persuasion consiste dans la possibilité de le communiquer et de le trouver valable par la raison de chaque homme, car alors il est au moins présumable que la cause qui produit l'accord de tous les jugements, malgré la diversité des sujets entre eux, reposera sur un principe commun, je veux dire sur l'objet, et que, tous (tous ces sujets) s'accordant ainsi avec l'objet, la vérité sera prouvée par là-même... Car la vérité repose sur l'accord avec l'objet, et par conséquent, par rapport à cet objet, les jugements de tous les entendements

1. *Critique*, etc., t. II, p. 386 (III, 546). — Non pas d'ailleurs que cette assertion soit dépourvue de tout fondement. Quiconque a un peu médité sur les conditions *réelles* (« vécues ») de nos certitudes *concrètes* a pu se rendre compte qu'il y a en celles-ci (en matière morale surtout), sans préjudice de leur valeur universelle et absolue (de leur rapport à la vérité universelle et absolue), un élément *personnel*, parfois le plus décisif pratiquement, qui, comme tout ce qui est personnel, est aussi incommunicable, parce que « ineffable » (*omne individuum ineffabile*). Il y a une impression subjective de la vérité objective. C'est, par parenthèse, tout ce que nous accorderions au dogmatisme moral.

2. *Critique*, etc., t. II, p. 386 (III, 545).

doivent être d'accord (*consentientia uni tertio consentiunt inter se* [1]). »

Un intellectualiste impénitent ne parlerait pas d'autre sorte, et l'on ne voit guère ce qu'il pourrait dire de plus fort et de mieux pour établir que la « croyance » satisfait aux deux conditions exigées il y a un instant de la connaissance proprement dite ou scientifique, communicabilité et valeur universelle. Qu'on veuille bien remarquer, à ce propos, le ton d'un des morceaux cités tout à l'heure : « *La* raison se voit donc forcée.., etc. [2] » Kant parle ici de *la* raison dans un langage tout impersonnel : pourquoi ? sinon parce que cette nécessité qu'éprouve la raison, ce n'est pas seulement en moi qu'elle l'éprouve, mais dans tous les autres hommes, mais dans tous les autres esprits avec moi ; sinon parce que cette conviction est si communicable qu'elle est, à vrai dire, *commune*, si universellement valable qu'elle se produit, en effet, universellement.

On ne voit pas, au reste, et nous aurions pu nous en tenir à cette seule considération, qu'il en pût être autrement. Car enfin, s'il y a un point en particulier sur lequel Kant a insisté, c'est l'universalité, la nécessité, la valeur absolue du devoir ou impératif catégorique : c'est même le seul absolu qui trouve grâce devant sa critique impitoyable, et l'on a pu soutenir que cela n'allait point de sa part sans quelque inconséquence [3]. Or, le devoir, l'idée du devoir est, encore une fois, le pivot de son dogmatisme moral ; c'est par lui, par ce fait primitif de la raison pratique, que nous entrons seulement en possession, à titre de postulats, des grandes vérités morales et religieuses. Mais comment ce qui est postulé par la loi morale, ce qui est une suppo-

---

1. *Critique*, etc., t. II, p. 379-380 (III, 541).

2. Cf. *supra*, p. 197, note 1.

3. Cf. *Revue philosophique*, janvier 1905, article de M. Fouillée : *La raison pure pratique doit-elle être critiquée ?* (troisième chapitre, livre I, de l'ouvrage du même auteur : *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*).

sition nécessaire exigée absolument pour ses fins essentielles et qui lui est tellement lié que sans lui elle s'évanouirait comme une chimère [1], comment donc cela ne serait-il pas connu et démontré avec la même valeur absolue, la même nécessité, la même universalité, que la loi morale elle-même ? Et comment Kant peut-il, dans ces conditions, persister à tenir pour illégitime la prétention de faire valoir hors de soi la foi morale, surtout lorsqu'il vient déclarer dans la *Critique du Jugement* [2] qu'il est raisonnable d'imposer aux autres hommes ses jugements de goût, lesquels, cependant, pour susceptibles qu'ils soient d'une règle fixe, comportent aussi un élément de variabilité et de relativité bien autrement considérable qu'en matière de morale ? [3]

V

Mais peut-être n'avons-nous encore qu'effleuré la question. Kant et ses disciples nous feraient sans doute observer ici que, valable universellement tant qu'il nous

---

1. *Critique*, etc., II, p. 371 (III, 536).

2. § 8 et 9 (V, 218 *sq.*).

3. Cf. enfin ce passage de *la Critique de la Raison pratique* (trad. PICAVET, p. 261, note), qui est plus net que tous les commentaires : « Dans le *Deutschen Museum* de février 1787, il y a une dissertation d'un esprit très fin et très lucide, de feu Winzenmann, dont la mort prématurée est regrettable, dans laquelle il conteste le droit de conclure d'un besoin à *la réalité objective* de l'objet de ce besoin, et explique sa pensée par l'exemple d'un amoureux qui, se complaisant follement dans l'idée d'une beauté qui est simplement une chimère de son propre cerveau, voudrait conclure qu'un tel objet existe réellement en quelque endroit. Je lui donne complètement raison dans tous les cas où le besoin est fondé sur le *penchant* ; car le penchant ne peut jamais postuler nécessairement pour celui qui en est affecté l'existence de son objet, *encore moins est-il de nature à s'imposer à chacun*, et c'est pourquoi il est un principe simplement *subjectif* du désir. Mais il s'agit ici d'un *besoin rationnel* dérivant d'un principe *objectif* de détermination de la volonté, c'est-à-dire de la loi morale, qui oblige nécessairement tout être raisonnable, par conséquent l'autorise à supposer *a priori* dans la nature des conditions qui y sont appropriées et qui rend ces conditions inséparables

plaira, cette connaissance à laquelle nous nous sommes efforcés de ramener la croyance, cette connaissance, si l'on préfère, que le procédé moral nous donne des réalités métaphysiques, n'en est pas plus pour cela une connaissance *déterminée* et applicable à l'expérience — et que telle est précisément la caractéristique essentielle du savoir proprement dit. A ces réalités métaphysiques, en effet, il n'y a plus moyen d'appliquer les catégories ordinaires de l'entendement, lesquelles ne valent que pour les objets d'expérience; et partant, puisqu'une telle application est requise pour qu'il puisse y avoir connaissance théorique ou scientifique, la connaissance obtenue par voie pratique ne satisfait pas aux conditions de la science et n'est plus en toute rigueur de la science [1]. Il faut reconnaître que c'est là un problème beaucoup plus délicat. Regardons-y d'un peu plus près.

Tout d'abord nous demanderons ce que peuvent bien signifier en ce cas, dans l'exposé de la preuve morale de l'existence de Dieu [2], des lignes comme celles-ci : « Il est nécessaire que toute notre manière de vivre soit subordonnée à des lois morales, mais il est en même temps impossible que cela ait lieu, si la raison ne joint pas à la loi morale, qui n'est qu'une idée, une *cause efficiente* qui détermine, d'après notre conduite par rapport à cette loi, un dénouement correspondant exactement, soit dans cette vie soit dans une autre, à nos fins les plus hautes. Sans un Dieu et sans un monde qui n'est pas maintenant visible

---

de l'usage pratique complet de la raison. C'est un devoir de réaliser le plus que nous pouvons le Souverain Bien, par conséquent le Souverain Bien doit être possible, partant il est inévitable aussi *pour tout être raisonnable*, de supposer ce qui est nécessaire à la possibilité *objective* du Souverain Bien. Cette supposition est *aussi nécessaire que la loi morale*. » (V, 149).

1. Cf. v. g., et sans parler de l'*Analytique transcendantale, Critique de la Raison pratique*, l. II, ch. II, § 7 (trad. PICAVET, p. 243 *sq.* — *praesert.*, p. 247 [V, 140 *sq.*-142]).

2. En même temps que de la vie future.

pour nous, les magnifiques idées de la moralité peuvent bien être des objets d'approbation et d'admiration, mais ce ne sont pas des mobiles d'intention et d'exécution,... etc.[1] » Une cause efficiente, *eine wirkende Ursache,* voilà bien une catégorie, ce semble, ou il n'y en a point. C'est même la plus considérable de toutes, au fond, celle sur laquelle ou plutôt contre laquelle l'*Analytique transcendantale* a particulièrement concentré l'effort de son argumentation. Il ne paraît pas que la théologie de la croyance lui soit si totalement fermée.

Et c'est ce qui ressortait déjà, de la manière la plus éclatante, des textes cités au début de ce chapitre. Il n'y est question d'un bout à l'autre que des *conditions* nécessaires de la loi morale, de la *cause,* encore une fois, capable d'en expliquer le caractère obligatoire et d'en assurer la suprématie définitive. D'où peuvent bien venir ces notions, si ce n'est de l'entendement, et que manque-t-il à la connaissance qui en résulte pour être « déterminée » ?

VI

Dira-t-on que nous n'avons pas bien pénétré la pensée de notre auteur ? que, s'il fait intervenir en pareil cas le rapport d'effet à cause ou de conditionné à conditionnant, ce n'est là qu'une manière de parler à laquelle il ne faut pas se laisser prendre, ou plutôt dont il ne faudrait pas triompher trop vite, et qu'il ne faut que le bien entendre : en partant de la loi morale, nous ne *savons* pas que Dieu est, mais nous *devons croire* qu'il est, parce que son existence est une condition de la possibilité du devoir qui, lui, est certain — plus exactement, une condition « de la possibilité du but final suprême que ce devoir nous com-

1. *Critique de la Raison pure,* trad. Barni, t. II, p. 372 (III, 536). — Cf. *Critique de la Raison pratique,* trad. Picavet, p. 226 *sq.* (V, 130 *sq.*).

mande de poursuivre »? Voilà donc tout ce que l'on veut dire, voilà pourquoi il n'est justement plus question de science, mais simplement de croyance.

Mais, en premier lieu, il s'en faut de beaucoup que Kant l'entende tout à fait de cette sorte. Au contraire, il nous déclare en propres termes que la croyance en elle-même n'est pas et ne peut pas être la matière ou l'objet de l'obligation. Une croyance commandée serait même un non-sens[1]. Ce n'est pas de croire en Dieu, par exemple, qui nous est imposé par la loi morale, c'est de travailler de toutes nos forces à la réalisation du Souverain Bien : seulement, celle-ci ayant pour condition indispensable l'existence de Dieu, il est inévitable, notre activité une fois orientée en ce sens, que nous croyions que Dieu est[2]. Mais alors, les choses changent singulièrement de face : cette nécessité d'admettre l'existence de Dieu, n'étant pas morale en elle-même, ne peut plus être que logique ; c'est la même qui fait, dans toute démonstration quelconque, le lien des prémisses à la conclusion qui en dérive. Moins que jamais, on voit qu'il s'agisse en réalité d'autre chose que de science et que d'un usage scientifique des catégories.

Admettons au reste que Kant le prît vraiment comme on disait tout à l'heure : on va se rendre compte que l'on n'en sera guère plus avancé. « Nous ne savons pas, mais nous devons croire » — soit : toujours est-il que, si nous devons croire que Dieu est, c'est pour cette raison même qu'on a rappelée, parce que si Dieu n'existait pas, l'harmonie finale de la vertu et du bonheur (le Souverain Bien) ne serait plus possible, n'y ayant plus de cause capable de la ménager. Or, on a beau dire et beau faire intervenir le devoir, c'est là une démonstration semblable de tous

1. Cf. *Critique de la Raison pratique*, trad. PICAVET, p. 261. — Cf. p. 229 et 264 (V, 150 — 131 et 152).

2. *Ibid.*, p. 228 *sq.*, 235, 261 (V, 131-135-149).

points, dans sa forme logique, aux démonstrations scientifiques ordinaires, entre autres aux démonstrations de la théodicée classique : en particulier, on y postule sans hésitation qu'il faut une cause à cette harmonie finale, et donc que tout fait en a une, et cela non seulement pour nous, mais en soi et absolument. Le raisonnement n'enchaîne à première vue et directement que des obligations, en seconde ligne seulement et d'une manière indirecte, des existences : cela empêche-t-il que ce soient des existences et que le raisonnement les enchaîne, elles aussi, et les atteigne ? Cela empêche-t-il que ce soit même uniquement, en dernière analyse, parce qu'il atteint et enchaîne des existences, qu'il enchaîne pareillement et parallèlement des obligations ?

En d'autres termes, il paraît bien qu'on ait affaire ici à une sorte d'équivoque. Si j'admets le devoir, je *dois* admettre l'existence de Dieu ; or je *dois* admettre le devoir ; donc je *dois* admettre l'existence de Dieu : — Je *dois* ne changerait-il pas de sens du second membre de la majeure conditionnelle (si j'admets le devoir, je *dois* admettre l'existence de Dieu) à la conclusion (donc je *dois* admettre l'existence de Dieu) ? ou, en tous cas, ne prendrait-il pas dans celle-ci, en plus du sens qu'il avait dans celle-là, un nouveau sens qu'il n'avait pas dans celle-là ? Dans le second membre de la majeure conditionnelle, je *dois* a bien l'air en effet de marquer une nécessité rationnelle tout à fait de même nature que celle que mettent au jour les preuves physiques ou métaphysiques courantes ; dans la conclusion, il exprime (il exprime en plus) une obligation morale. Mais, à dire vrai, l'argument est ici tout entier dans la majeure conditionnelle, précisément (le devoir ne s'entend, en dernière analyse, que s'il y a un Dieu [1]) : la conclusion (donc je dois admettre que Dieu est) va tout

1. Qui en soit le principe ou le simple garant, ce n'est pas de quoi il est ici question. Kant s'est-il jamais vraiment prononcé entre l'un et l'autre ?

juste à relever un fait d'ailleurs incontestable et sur lequel ce serait un des mérites de Kant d'avoir attiré l'attention, à savoir que la certitude de l'existence de Dieu, étant liée à l'ordre moral, offre un caractère moral elle-même; que, sans préjudice de sa valeur absolue, elle soutient de ce chef avec les dispositions morales d'un chacun un rapport très étroit, qui peut même aller très vite jusqu'à lui faire partager le sort de celles-ci, chancelant avec elles, se fortifiant avec elles [1]. Or, si l'argument est ici tout entier dans la majeure conditionnelle et qu'il s'y appuie, comme nous venons de voir, sur le principe de causalité, n'en revenons-nous pas toujours au même point : la croyance procédant par les mêmes voies que la science, en particulier ne se faisant aucun scrupule de recourir comme elle aux catégories et de se déterminer par les catégories?

VII

Pure ressemblance verbale, nous objectera-t-on enfin, et pour trancher le mot, pur symbolisme! Ce qui importe uniquement, c'est le triomphe de la moralité. Nous ne pouvons, il est vrai, nous le représenter que comme l'effet d'une cause intelligente, tenant sous sa dépendance l'ordre universel et le faisant concourir par son action souveraine à ce grand but final [2]. Mais plus que jamais, ce n'est là

---

1. On trouverait au reste chez tous les maitres de la spiritualité chrétienne, à commencer par saint Thomas, d'innombrables allusions à la même idée, ou même des développements *ex professo* d'une grande pénétration psychologique (Cf. v. g. M. B. Schwalm, *Le dogmatisme du cœur et celui de l'esprit*, dans la *Revue thomiste*, novembre 1898, *praes.* p. 610 *sq.* [VIII, L'inspiration morale du dogmatisme de saint Thomas]). Le mérite de Kant est surtout de l'avoir introduite dans l'ordre de la spéculation abstraite et proprement philosophique.

2. Cf. v. g. *Critique de la Raison pratique*, trad. Picavet, p. 263-4 : « *Notre* raison trouve impossible *pour elle* de concevoir une connexion si exactement proportionnée (entre la vertu et le bonheur)... si ce n'est en supposant un sage auteur du monde... Ici se présente une condition

qu'une façon de parler. Car il faut bien parler, et parler le langage dont nous disposons : or ce langage est fait à la mesure de l'expérience, par rapport à laquelle seule les mots dont il se compose offrent réellement un sens, n'ayant plus de sens véritable en dehors d'elle. L'emploi des concepts de l'entendement dans le cas donné ne tire pas autrement à conséquence : qui l'a compris une bonne fois se rend compte qu'il ne prouve rien.

Il est permis de trouver l'explication insuffisante. Commençons par tirer au clair et par mettre hors de conteste un point qui nous paraît capital — et c'est par où nous allons retrouver cette grande conception de l'École que nous n'avons pas craint d'appeler la clé de la question pendante entre réalistes et idéalistes. Il ne s'agit donc pas de méconnaître que les catégories ne s'appliquent plus au transcendant, à l'absolu, à Dieu, tout à fait de la même façon qu'aux choses qui ressortissent à l'expérience ou qui s'en déduisent univoquement : il y a des corrections à faire ; au vrai, c'est même presque le sens des mots qu'on est alors obligé de changer. Nous voulons dire qu'il ne suffit pas de dégager de tout mélange et d'élever à l'infini les perfections dont on puise l'idée dans les réalités expérimentales pour les attribuer, ainsi épurées, à l'objet divin et essayer de se faire de celui-ci un concept qui, sans l'exprimer adéquatement — chose à jamais impossible à une intelligence finie, si supérieure qu'on l'imagine — ne lui soit pourtant pas trop infidèle. Ou pour parler avec plus d'exactitude, le défaut et la limite nous apparaissent, dans ces réalités expérimentales, comme quelque chose de si essentiel que notre unique ressource pour concevoir

---

subjective de la raison, la seule manière théoriquement possible *pour elle* de se représenter l'harmonie exacte du royaume de la nature et du royaume des mœurs comme condition de la possibilité du Souverain Bien » (V, 151). — Remarquer ces paroles : « la seule manière *théoriquement* possible, etc. » : n'est-ce pas un aveu implicite que la croyance pratique emprunte tout son sens et tout son contenu à la connaissance spéculative ?

l'absolu à l'aide des perfections dont nous leur empruntons l'idée, que notre seule façon de les élever à l'infini, justement, c'est de *nier* qu'elles conviennent à l'absolu, ou moins *dans le sens* où nous les entendons des choses relatives : le procédé de négation (*via negationis*) doit s'ajouter au procédé de transcendance (*via eminentiae*), ou plutôt encore, le procédé de transcendance se trouve opérer la plupart du temps, en tous cas n'obtient son plein et entier effet précisément que par le procédé de négation.

C'était le sens profond avec l'idée très juste et très solide de la célèbre doctrine des Alexandrins et des Pères grecs, suivant lesquels il faut distinguer une double théologie, une théologie positive ou affirmative (καταφατικὴ), qui attribue à Dieu toute espèce de perfections et le représente comme la sagesse infaillible, la beauté sans ombre, la bonté sans limites, etc., et une théologie négative (ἀποφατικὴ), qui ensuite lui retire, pour ainsi parler, tous ces attributs et s'efforce par là-même de le concevoir dans son absolue transcendance, infiniment supérieure à toute perfection[1]. Et ils donnaient à cette seconde théologie l'avantage sur la première, précisément pour cette raison, parce que, de la sorte, nous approchons plus près de l'ineffable, parce que, de la sorte, Dieu nous apparaît mieux comme ce qu'il est réellement, comme absolument hors de pair, comme absolument au-dessus de tout ce qui n'est pas lui et, si l'on peut ainsi s'exprimer, comme absolument incommensurable avec tout ce qui est au-dessous de lui. Nous ne disons pas que ces vues ne soient point, par certains côtés, un peu vertigineuses, et qu'il ne faille pas, dans cet ordre d'idées, surveiller son langage avec une extrême vigilance. Peu

1. Cf. en particulier le PSEUDO-ARÉOPAGITE. *Theologia mystica*, praes. c. 5. — On trouvera tous les textes patristiques relatifs à cette question dans les *Theologica dogmata* de PÉTAU (*De Deo*, l. I, c. 5 et 6). — THOMASSIN, *De Deo*, l. IV, c. 7-11. — KLEUTGEN, *Institutiones theologicae*, l. I, q. II, c. 6, a. 4. — Pour les Alexandrins, cf. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, IIIe Th., IIe Abth.

importe pour le moment : nous n'en retenons que ce qui est à retenir, et qui est d'ailleurs considérable; c'est ce qui a passé dans la tradition de l'École, dans cette belle et grande et profonde doctrine de l'analogie, d'où tout danger d'exagération a désormais disparu et qui est bien, au point de vue logique comme au point de vue métaphysique, la solution la plus satisfaisante qu'on ait jamais proposée du redoutable problème des rapports du fini et de l'infini. Il ne sera pas inutile d'y revenir en quelques mots.

Nous avons vu précédemment qu'en matière d'attributs divins autre chose est, aux yeux de saint Thomas, la perfection que chacun d'eux exprime, autre chose la manière dont il l'exprime : au premier point de vue les noms qui les désignent conviennent plutôt à Dieu qu'aux créatures, au second point de vue plutôt aux créatures (d'où la notion en est prise d'abord) qu'à Dieu; d'où il résulte, tout compte fait, qu'elles ne s'énoncent qu'analogiquement de l'un et des autres, *de Deo et creaturis analogice dicuntur*[1]. Appliquons cette vue générale aux catégories et à leur double usage, phénoménal et nouménal[2]. En un premier sens, en tant que la première idée nous en est fournie par l'expérience et aussi longtemps que l'on s'en tient à la manière précise dont elles s'y réalisent, on devra dire qu'elles ne valent rigoureusement que pour elle. Mais en un second sens, en tant qu'elles la dépassent, dans leur pure notion idéale, dégagée des limitations empiriques, on devra

1. Cf. *Cont. Gent.*, I, 34 (V, 27). — Cf. *supra*, chap. V, v, p. 126 *sq.*

2. Saint Thomas lui-même n'a pas, bien entendu, fait directement cette application; on pourrait même dire, en un sens, qu'il ne pouvait pas la faire (cf. *supra*, chap. prélim., p. 16 *sq.*). Mais rien ne nous interdit de la faire de notre côté, en nous inspirant des principes de sa doctrine (*Ibid.*). — Nous disons qu'il ne l'a pas faite, qu'il ne pouvait même pas la faire *directement* et au point de vue propre où nous nous plaçons ici même. Ce n'est pas qu'il ne l'indique à l'occasion d'une manière indirecte et à un autre point de vue, par exemple *In I Sent.*, Dist. VIII, q. 1, a. 2 : Invenimus tres modos causae agentis. Scilicet causam aequivoce agentem... item causam univoce agentem... Neutro istorum modo Deus agit... unde est tertius modus causae agentis *analogice* (VI, 68).

dire qu'elles valent aussi par delà pour le suprasensible. Et comme la première signification qu'elles offrent pour nous, leur signification obvie et directe, est précisément leur signification expérimentale, comme leur signification transcendante ne vient qu'ensuite et la plupart du temps par négation de leur signification expérimentale elle-même, on conçoit que, étendues à l'ordre des noumènes, elles se présentent avec un caractère d'imperfection et d'inadéquation qui pourrait faire croire, de prime abord, à une insuffisance totale. Mais l'on voit assez par tout ce qui précède qu'il n'en est rien: ce rapport à l'expérience qu'elles retiennent malgré tout dans le second cas et qui se traduit par leur caractère analogique, n'est à vrai dire qu'un accident, tenant à l'union en nous de l'entendement avec une sensibilité et à sa dépendance objective ou extrinsèque vis-à-vis de celle-ci. Si nous étions esprits purs et que notre pensée ne fût pas obligée d'emprunter aux sens la matière de ses concepts, les catégories se purifieraient de cet alliage: nous entendrions que, de soi, elles valent avant tout pour le transcendant et que c'est leur application immanente qu'il faut considérer comme secondaire et dérivée.

Soit en particulier la catégorie de causalité. Il est trop clair que Dieu n'est pas cause comme les créatures. La cause créée est toujours plus ou moins engagée dans son effet, même extérieur et transitif, elle se modifie elle-même en le produisant, elle pâtit en même temps qu'elle agit et même, en un sens, *parce qu'*elle agit. Nous disons *en un sens*, car il ne faut pas un très grand effort de réflexion métaphysique pour se rendre compte que ce n'est point là, après tout, un caractère essentiel de la cause en tant que cause, mais simplement une conséquence de ce fond de potentialité qu'enveloppe par nature toute cause *créée et finie :* la cause en tant que cause, la cause pure et absolue, pose et ne peut que poser son effet tout entier hors d'elle-même, restant elle-même immobile dans son éternelle et

souveraine actualité. On aboutirait au même résultat, en partant non plus de la passivité des causes empiriques, mais du caractère successif de leur action — pour autant que les deux considérations ne se continuent point l'une l'autre. Ici encore, on doit se garder d'oublier que toute la question est de savoir si c'est précisément comme causes que les causes empiriques sont tributaires du changement et du temps. Or tel est si peu le cas qu'elles ne font que déchoir par là de la perfection même de la causalité, *et sic deficiunt a perfectione causalitatis*. L'observation nous révèle que plus elles sont vraiment causes, moins elles changent elles-mêmes du fait de leur action, plus par conséquent leur être tend à se concentrer et pour ainsi dire à se ramasser en une actualité plus une et plus pleine: et le raisonnement métaphysique nous fait entrevoir dès lors comme le type suprême et l'idéal achevé de la causalité la cause tout entière en acte, *apud quam non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio* [1], la contingence de ses effets laissant intacte la parfaite immutabilité de son essence, en un mot la cause transcendante, la cause éternelle. — Loin donc que la notion de cause ne se puisse appliquer à l'absolu, on pourrait dire que c'est plutôt à celui-ci qu'elle convient dans sa perfection dernière. En tous cas, elle ne cesserait pas de lui convenir effectivement, et c'est tout ce que nous voulions établir.

Voilà, emprunté à la plus considérable peut-être des catégories, un exemple des corrections et des épurations que réclame l'emploi de ces catégories lorsqu'on raisonne sur le transcendant. Et si ce n'était que cela que les kantiens voulussent dire, l'on serait sans doute moins éloignés de s'entendre. Le véritable dogmatisme, le dogmatisme pondéré et sage, et, pour couper court à toute espèce d'équivoque, l'intellectualisme raisonnable, n'a garde de méconnaître les limites trop évidentes de notre science,

1. Ep. de saint Jacques, I, 17.

surtout quand il s'agit de ce transcendant par excellence qui s'appelle, de son nom adorable, Dieu. Jamais nous n'avons émis cette prétention, qui serait vraiment trop absurde, que Dieu nous soit, si l'on peut ainsi s'exprimer, transparent jusque dans ses dernières profondeurs — nous ne le disons même pas de la réalité contingente et finie ![1] Que, même ainsi rectifiées, les catégories ne nous livrent pas le secret de l'auguste mystère; que, même après notre recours à cette suprême ressource, celui-ci continue de nous dépasser infiniment; que nous n'arrivions par là à nous faire de la causalité divine en particulier qu'un concept inadéquat, analogique, plus négatif même que positif, c'est encore une fois, ce que nous contestons si peu, que c'est précisément notre thèse [2]. Ou pour mieux dire, ce n'est qu'un aspect de notre thèse. Et qui le met en lumière n'est pas condamné pour cela à laisser l'autre dans l'ombre. Car enfin, concept inadéquat, analogique, négatif, impropre tant que l'on voudra, toujours est-il que c'est un concept, un concept par lequel nous pensons quelque chose, et

---

1. Cf. *Contra Gent.*, I, 3 : Idem (scil. quod « quaedam sint intelligibilium divinorum quae omnino vim humanae rationis excedunt ») manifeste apparet ex defectu quem in rebus cognoscendis quotidie experimur. Rerum enim sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum quas sensu apprehendimus rationem perfecte in pluribus invenire non possumus. Multo igitur amplius illius excellentissimae substantiae transcendentis (quae est Deus) omnia intelligibilia humana ratio investigare non sufficit (V, 3).

2. Et la raison en est toujours la même : n'ayant d'idée adéquate et propre que de ce qui rentre dans notre expérience, et n'expérimentant jamais que la causalité créée et finie, il n'est pas étonnant que le comment de la causalité incréée et infinie ainsi que son rapport à ses effets dans le temps (ou plutôt de ses effets à elle) se dérobe, dans son fond intime et à sa nature absolue, aux regards de notre courte sagesse. — Au surplus, on pourrait observer que, dans la solution de la troisième antinomie, Kant lui-même ne parait nullement embarrassé de rapporter à une cause non phénoménale et intemporelle (la liberté intelligible) des effets (les actions humaines) qui, considérés en eux-mêmes, se rencontrent dans le phénomène et dans le temps. Et si l'on objecte que c'est de causalité intelligible qu'il s'agit alors, et non plus sensible ou empirique, nous répondrons que c'est précisément cette distinction que vise la doctrine de l'analogie, en même temps qu'elle l'explique et la justifie.

quelque chose qui se tient, qui offre un sens, qui donne prise à l'intelligence, qui n'est pas un pur vide et comme un blanc dans l'esprit, mais qui y représente en fin de compte du solide et du réel.

Autrement, qu'on veuille bien le remarquer, c'en serait fait de la croyance elle-même, qui perdrait tous ses avantages. Nous revenons, et pour la pousser définitivement, à l'alternative indiquée dès le début de ce chapitre : ou bien la croyance se résout, en dernière analyse et à quelques restrictions près tenant au caractère analogique de nos connaissances d'ordre suprasensible, en éléments de science et reste somme toute de la science, — ou bien elle n'a aucune réalité ni valeur, *même subjective et pratique*. Il suffira, pour nous en convaincre, de serrer d'un peu plus près, à la lumière des considérations précédentes, cette notion même de symbolisme qu'on nous objectait tout à l'heure comme une instance décisive et à laquelle nous sommes aussi et ainsi ramenés.

VIII

C'est peut-être vite dit, en effet, symbolisme ; il faudrait voir si l'on échappe vraiment par là à la difficulté. De fait, qu'entend-on ici par symbolisme ? Oui ou non, y a-t-il ici entre le symbole, entre la synthèse discursive de concepts qui constitue le symbole, et la réalité qu'elle figure, un rapport objectif, tenant à la nature même de cette réalité ? y a-t-il, oui ou non, une raison réelle et objective de choisir tel symbole plutôt que tel autre comme mieux approprié à l'expression ou à la traduction de la réalité ? Telle est, si nous ne nous trompons point, la question ultime, le suprême et décisif dilemme dans lequel vient se concentrer le débat tout entier.

Or, s'il n'y a pas de rapport réel du symbole à la chose absolue qu'il est censé exprimer, ni conséquemment de

raison objective du choix de tel symbole plutôt que de tel autre, pourquoi donc choisir tel symbole plutôt que tel autre? Mais alors, ce n'est sur toute la ligne que fiction pure, qu'on le dise donc sans ambages! Mais alors, l'absolu vivant et personnel n'est plus atteint : on n'a même plus le droit de l'*affirmer* comme réel, de nous parler d'une croyance qui, à la différence de la science, impuissante à le saisir, aurait le privilège de l'affirmer comme réel. On n'avance pas d'une ligne : on s'obstine, on s'entête, allions-nous dire, à affirmer la suprématie de l'ordre moral et à l'affirmer envers et contre tout, sans rime ni raison, puisque l'on constate d'une part que le jeu des lois naturelles ne le favorise pas, bien plus lui serait plutôt opposé, et que d'autre part, on réduit à une pure fiction, encore un coup, dans tout le plein sens du mot, le seul moyen qu'on entrevoyait de subordonner certainement l'un à l'autre. Contentez-vous de déclarer la science insuffisante, mais ne nous parlez plus d'une croyance qui nous ferait prendre pied, en son lieu et place, dans l'absolu inaccessible à ses prises.

Admettra-t-on une raison objective du choix, avec un rapport réel? Mais si, dans cette seconde hypothèse, la croyance recouvre ses droits, c'est en se rejoignant à la science, dont on la voulait pourtant radicalement distincte. Car, non seulement alors la croyance, en nous permettant d'affirmer un absolu réel, nous découvre un aspect authentique de sa vraie nature, mais elle ne nous permet de l'affirmer et elle ne nous le révèle partiellement de la sorte qu'en recourant à ces mêmes catégories dont l'emploi est précisément caractéristique de la connaissance scientifique. Le symbolisme ne fait plus rien à l'affaire, qu'on veuille bien y prendre garde ; on ne parle plus de symbolisme que par comparaison et presque par métaphore ; il y a symbolisme, en ce sens que les concepts sont inadéquats à la réalité, mais sans cesser pour cela de se rapporter à elle, de même que, dans le symbole proprement dit, l'image

représentative de l'idée reste au dessous de celle-ci, mais sans en être empêchée le moins du monde de la représenter effectivement ; il y a symbolisme, en ce sens que les catégories ordinaires ne peuvent être appliquées à la détermination de l'absolu qu'avec des restrictions et des précisions nécessaires, mais sans qu'il en résulte qu'on doive s'interdire de tous points de les affecter à cet usage. Concept symbolique équivaut tout simplement, en ce sens même, à concept imparfait, « défaillant » [1], inexhaustif, à concept analogique aussi : qu'on prouve donc que ce soit en même temps et de toute nécessité concept infidèle, erroné, et de nulle valeur. Mais à ce compte, tous les concepts le sont, symboliques, ou peu s'en faut, il y a longtemps que Leibniz en a fait la remarque, et ce n'est peut-être des uns aux autres qu'une question de plus ou de moins. Pour être symboliques de cette manière, les notions rationnelles ainsi employées ne laissent donc pas de conserver une portée objective, et l'on ne voit plus trop ce qui nous sépare. On ne voit guère qu'une chose, c'est qu'une fois de plus le système tourne sur lui-même, puisque, après avoir posé entre science et croyance une hétérogénéité radicale, il est logiquement contraint de rétablir leur radicale homogénéité.

IX

En résumé, la prétention d'attribuer à la raison pratique une valeur absolue qui ferait défaut à la raison spéculative est une prétention injustifiable. Il ne sert à rien de mettre en avant le devoir et la loi morale : comme de toute manière on est obligé d'en revenir aux catégories, ou bien les catégories ont en cette circonstance une signification réelle et objective, et alors on ne voit plus pourquoi elles n'auraient pas la même signification quand c'est la raison spéculative

1. I. e. « deficiens ab eminentia objecti ».

qui les emploie, et alors celle-ci recouvre *pari passu* son objectivité en même temps que la raison pratique; — ou bien la raison spéculative et les catégories restent frappées d'interdit, et alors la raison pratique est atteinte du même coup. Ou bien l'absolu peut vraiment être affirmé, par exemple lorsqu'on se représente la finalité morale sous la forme de l'action d'une volonté suprême, toute sage, toute bonne et toute-puissante, — auquel cas il peut aussi, tout compte fait, être su ou connu; ou bien il ne peut être connu ou su au pied de la lettre, — auquel cas *il ne peut pas davantage être affirmé*. En d'autres termes, c'est pure illusion que de s'imaginer qu'on a le droit de conserver la croyance en rejetant la science: étant donné qu'il y a toujours de la science dans la croyance, la proscription de la première finit, en bonne logique, par englober la seconde. Ou il faut les condamner toutes deux, ou il faut les maintenir toutes deux.

Ce n'est donc pas de cette manière que l'on doit entendre la différence qui sépare, sans conteste possible, l'usage transcendant des notions rationnelles de leur usage empirique. De cette différence, le réalisme thomiste est encore la doctrine qui apporte, tout bien considéré, la meilleure interprétation, puisqu'il la ramène à un rapport d'analogie et que par là non seulement il sauvegarde le caractère propre de notre savoir métaphysique sans préjudice de son objectivité, mais qu'il échappe aussi à l'illogisme précité. Ainsi les éléments divers de notre connaissance viennent-ils s'ordonner sur cette perspective harmonieuse, où ils s'éclairent les uns par les autres et prennent par cette détermination réciproque tout leur sens à chacun et toute leur valeur.

CONCLUSION

SOMMAIRE

I. Le point vif du débat. — II. Triple supériorité du réalisme thomiste. — III. Intuitions et concepts dans cette doctrine. — IV. Importance de ce résultat. — Valeur de la notion d'Absolu. — V. Résumé final. — Possibilité d'une métaphysique spéculative.

Reprenons en terminant les idées maîtresses de ce travail, au moins celles qui en inspirent la partie critique, et essayons de dégager les conclusions dernières auxquelles nous croyons pouvoir nous arrêter. Invités à procéder de la sorte par l'exemple de Kant lui-même, sinon par ses propres paroles [1], nous nous sommes efforcés de ramener d'abord le problème à quelque fait précis, positif, incontestable, et qui, également reconnu de part et d'autre, nous servît de fil conducteur à travers la discussion. Or ce fait, c'est que notre savoir nous est donné comme impliquant un double élément de nécessité et d'universalité qui représente le contenu proprement dit de nos connaissances rationnelles. La doctrine de Kant, maintenant, d'après laquelle ce double élément est introduit dans l'expérience

1. Cf. *Prolégomènes*, Appendice : « Il aurait fallu que mon critique (l'auteur d'un article paru dans les *Nouvelles savantes* de Goettingue, 19 janvier 1782, et où la *Critique de la Raison pure* était prise à partie) montrât, ou que cette question n'a pas l'importance que je lui attribue, ou qu'elle ne peut pas être résolue par ma conception des phénomènes, ou qu'*elle peut l'être mieux par un autre moyen*. » (Trad. nouvelle, p. 252 [IV, 125]).

par l'unité synthétique primitive de la pensée (en sorte que les lois de celle-ci ne valent que pour effectuer la synthèse immanente des phénomènes) est une hypothèse; la doctrine de saint Thomas, d'après laquelle l'activité de l'esprit dégage cet élément de la réalité expérimentée (en sorte que les lois de la pensée coïncident avec celles des choses mêmes, qu'elles ne font que redoubler idéalement) est une seconde hypothèse. De ces deux hypothèses, nous demandions-nous, quelle est, tout compte fait, la plus satisfaisante ? — Pour prévenir toute espèce de malentendu, nous avions pris soin d'établir au préalable que, conduite suivant cette méthode, notre discussion n'a plus à craindre aucun reproche de pétition de principe ou de cercle vicieux, puisqu'elle ne postule les principes rationnels qu'à titre de simples lois de la pensée, en laissant entière la question de leur portée objective, que son but est précisément de résoudre [1].

II

Or est-il que l'hypothèse idéaliste de Kant présente en premier lieu l'inconvénient, assez grave, semble-t-il, de se retourner contre elle-même, par une contradiction qui l'atteint dans son principe fondamental. Tout en faisant profession en effet de restreindre à l'ordre phénoménal l'usage légitime des catégories, elle n'hésite pas à y faire appel pour définir le mode d'existence du noumène et sa relation au phénomène [2]. Et il ne servirait de rien de se réclamer de la croyance, autorisée qu'elle serait à se départir pratiquement de la neutralité que la critique impose théoriquement à la science ; car 1° il ne s'agit pas ici de pratique, c'est l'élaboration de la partie la plus

1. Cf. *supra*, chapitre préliminaire, B. — *Méthode*.
2. Cf. *supra*, ch. VII, C.

spéculative du système qui est en jeu ; 2° et fût-ce affaire de croyance, cette croyance n'en recourrait pas moins aux catégories comme au seul moyen de se déterminer et de prendre un sens, si bien qu'en tout état de cause on est ramené à cet usage nouménal des catégories que l'on s'était interdit tout d'abord [1]. — En transférant les notions rationnelles à l'ordre transcendant, le réalisme thomiste reste au contraire en parfait accord avec lui-même, puisque sa thèse est précisément qu'on peut les y transférer : il faut seulement se souvenir qu'elles revêtent alors un caractère d'insuffisance relative, qui s'explique par leur dépendance originelle de la sensibilité, et qui, sans porter atteinte à leur objectivité radicale, les condamne pourtant à n'avoir en ce cas qu'une valeur analogique [2].

En second lieu, l'idéalisme kantien a toutes les peines du monde à s'accommoder du rôle incontestable que joue l'expérience dans la détermination des lois naturelles. Si toute liaison procède de la pensée législatrice des phénomènes, d'où vient que l'on remarque en ceux-ci une part de synthèse irréductible à son action ? Si c'est la pensée qui confère leur ordre aux choses, comment peut-il se faire que les choses soient ordonnées, au moins implicitement et en partie, indépendamment de la pensée ? — Supposons au contraire que celle-ci ait pour office, non plus d'imposer sa forme à l'objet, mais à l'inverse de dégager de l'objet sa forme, pour la concevoir dans son idéal abstrait et scientifique : le fait allégué s'entendra sans peine. Or telle est justement la supposition fondamentale du réalisme thomiste, qui, de ce chef encore, retient la primauté [3].

Enfin, et en troisième lieu, et pour en revenir aux termes précis dans lesquels la question se posait d'abord, il est évident que des deux hypothèses en présence la

1. Cf. *supra*, ch. VIII, v *sq*.
2. *Ibid.*, VII *sq*.
3. Cf. *supra*, ch. VII, B.

meilleure est celle qui assure le mieux la nécessité et l'universalité des connaissances rationnelles, ce point central auquel on a vu que Kant a ramené lui-même tout le débat. Et il n'est pas moins évident que cette nécessité et cette universalité sont singulièrement mieux assurées là où elles sont prises des choses elles-mêmes, comme dans la doctrine thomiste, que là où elles ne dérivent que de l'action de l'entendement, toujours précaire et incertaine dans ses résultats, toujours susceptible d'être mise en échec par une matière sensible qui ne procède pas d'elle, — comme c'est le cas pour la théorie kantienne [1].

III

Sans doute on est tenté à première vue de taxer de chimère irréalisable cette prétention de dégager les lois nécessaires et les éléments universels de la réalité du sein de la réalité même. Étant donnée notre constitution mentale actuelle, nous n'atteignons le réel que par notre expérience, limitée et contingente : comment faire sortir de là quoi que ce soit d'universel et de nécessaire ? La plus grave difficulté, une des plus graves du moins qui tourmentent notre esprit à propos des connaissances rationnelles, réside dans le caractère de généralité abstraite qui leur est propre, opposé à l'individualité concrète des intuitions qui nous font saisir les existences réelles : il semble bien en résulter du premier coup que l'on doive, à la suite de Kant, se rabattre sur le sujet et sur ses formes constitutives, et que les principes rationnels n'expriment d'autre universalité et d'autre nécessité que celles du dynamisme mental qui les met en jeu.

Or cette difficulté, formidable d'ailleurs, ne viendrait-elle pas de ce qu'on s'attache d'emblée à la forme d'univer-

1. Cf. *supra*, ch. VII, A.

salité des concepts intellectuels, mise en regard, d'emblée aussi, du caractère concret des intuitions ? et le tort qu'on a, n'est-ce pas de séparer tout de suite, *en droit*, intuitions et concepts par une sorte de cloison étanche qui rend impossible tout rapport réel des unes aux autres, plus exactement qui isole à tout jamais la connaissance rationnelle de la vraie réalité ? Le péripatétisme thomiste, en tout cas, ne l'a pas pris de cette sorte ; et c'est en ce point qu'il nous paraît, dûment interprété, d'une singulière profondeur. En détaillant pas ses savantes analyses tous les intermédiaires ou plutôt tous les éléments de l'opération complète et complexe que nous appelons aujourd'hui d'un mot la généralisation ; en faisant d'une main sûre le départ entre ce qui revient vraiment à l'esprit et ce qu'il faut rapporter en définitive à l'objet ; en distinguant la connaissance de la nature prise en elle-même à l'état absolu ou en compréhension (universel direct) de la connaissance de cette même nature ultérieurement universalisée et considérée comme dans l'exercice de sa fonction logique ou en extension (universel réflexe) ; en montrant dans l'acte primitif de l'abstraction-perception où se réalise cette connaissance de la nature ou essence en elle-même, la rencontre, pour ainsi parler, et comme le point de coïncidence entre l'objet et l'esprit ; en reconnaissant dans l'universalisation proprement dite un procédé discursif et logique, qui ajoute, il est vrai, à la nature prise en elle-même une relation extrinsèque de multiplicabilité illimitée, mais qui ne change rien au contenu intime de cette nature [1], ni, par suite, au commerce direct de la pensée avec les choses ; en limitant d'autre part et enfin aux principes les plus universels le domaine proprement dit de l'abstraction intuitive elle-même [2] ; — en faisant tout cela,

1. Puisque nous disons justement qu'elle se retrouve foncièrement identique dans la multitude indéfinie d'objets qui la peuvent reproduire.

2. Cf. *supra*, ch. III, II, *sq.* — et ch. VII, A, II.

le système idéologique du grand docteur nous semble résoudre la difficulté avec une maîtrise peu commune. Il explique on ne peut mieux que nous ne soyons pas réduits en abstrayant à perdre tout contact avec la réalité ; il rend intelligible que la pensée, en concevant l'abstrait et, par lui, l'universel, en s'élevant de la région inférieure des sensations à la sphère supérieure des concepts et des idées, ne s'égare point dans un monde de fantômes qui seraient seulement l'œuvre de sa spontanéité et qu'elle transformerait par une illusion fondamentale en objets indépendants ; bref il aide à comprendre qu'elle ne fasse pas nécessairement comme « la colombe légère, qui, lorsqu'elle fend d'un vol rapide et libre l'air dont elle sent la résistance est tentée de croire qu'elle volerait mieux encore dans le vide[1] », mais qu'au contraire, dans tout son travail de systématisation et de synthèse, si haut même qu'elle le pousse, elle puisse vraiment prendre son point d'appui dans la réalité objective et atteindre la réalité objective.

IV

L'importance d'un tel résultat n'échappe à personne. Serait-ce tout à fait indiscrétion que d'y insister encore, en choisissant pour point de vue le concept même « qui termine et couronne toute la connaissance humaine[2] », à savoir le concept de l'absolu ou de Dieu? Et de fait, une fois établi que les principes de la raison représentent, non pas de simples exigences fonctionnelles de la pensée, mais bien l'expression abstraite en nous des lois réelles des choses hors de nous, la conséquence va de soi : lorsque sous l'impulsion du plus considérable de ces principes nous achevons la série causale en posant une cause

1. *Critique de la Raison pure*, trad. Barni, t. I, p. 52-3 (III, 38).
2. *Ibid.*, t. II, p. 227 (III, 434).

première qui soit sa propre raison à elle-même en même temps que la raison de tout le reste hors de soi, ce n'est plus « un pur jeu de représentations [1] » auquel nous avons désormais affaire, mais jusqu'au bout un enchaînement de termes réels; c'est bien alors le rapport objectif d'un être proprement dit à d'autres êtres que nous déterminons, et non pas uniquement le rapport subjectif d'une simple idée à des concepts [2]; non pas seulement le suprême idéal, pour reprendre et retourner encore une autre formule de Kant [3], mais, sans conteste possible, la suprême réalité.

En d'autres termes, si au lieu de ne désigner qu'une condition *a priori* sous laquelle les choses nous apparaissent, le principe de causalité exprime une condition nécessaire et universelle des choses telles qu'elles sont indépendamment de notre pensée et découverte en elles par l'activité propre de celle-ci [4], le résultat, c'est trop clair, change du tout au tout: la dépendance essentielle par rapport à une cause transcendante que l'application intégrale de ce principe nous fait concevoir dans les choses représente un aspect réel de leur nature réelle, bien loin de trahir simplement notre impuissance à embrasser une série infinie de termes se conditionnant l'un l'autre [5]; et c'est un absolu réel, par conséquent, que les arguments de la théologie spéculative nous font objectivement atteindre, tout aussi réel que ces choses mêmes qui ne peuvent s'expliquer que par lui. On peut bien, comme disait Platon, « ne l'apercevoir qu'avec peine » (μόγις ὁρᾶσθαι) et imparfaitement, ce n'est pas nous qui irons à l'encontre et nous allons encore

1. *Critique de la Raison pure*, trad. Barni, t. I, p. 215 (III, 151).

2. *Ibid.*, t. II, p. 174 (III, 397).

3. *Ibid.*, *Dialectique transcendantale*, ch. III, sect. 3, sect. 5 et appendice (III, 400, 411 *sq.*, 435 *sq.*).

4. S'il représente, comme dirait Kant lui-même, non pas simplement « la condition d'une expérience possible, ne se rapportant *a priori* qu'à des phénomènes », mais « une condition de la possibilité des choses en général, se rapportant à des objets en soi » (*Critique*, etc., t. I, p. 200 (III, 142).

5. Cf. *Critique*, etc., t. II, p. 200 (III, 416).

y revenir : on ne peut pourtant l'apercevoir, même de cette sorte, de cette faible, infirme et caduque sorte, « sans se rendre compte qu'il est le principe, non seulement de toute intelligibilité », comme unité systématique définitive de notre connaissance; mais avant tout « de tout être », comme existence absolue et souverainement parfaite, — et mieux, et en dernière analyse, que c'est précisément parce qu'il est principe de tout être qu'il est aussi principe de toute intelligibilité [1].

V

Plus que jamais nous pouvons mesurer par cet exemple considérable l'intérêt qui s'attache aux conclusions de cette trop imparfaite étude. En dernière analyse, le formalisme criticiste n'est-il pas avant tout jugé par lui-même? S'étant proposé comme la seule hypothèse qui réussit à rendre compte d'un fait donné — nous n'avons plus à rappeler lequel — il acceptait du même coup qu'on lui appliquât les règles ordinaires de la logique de l'hypothèse. Si cette application se trouvait lui avoir tourné à mal, ce serait tant pis pour lui, après tout, et non pour la logique. Et ce serait tant mieux pour la métaphysique, qui se trouverait aussi et ainsi recouvrer tous ses droits.

N'ayons garde, assurément, de les exagérer. N'oublions pas que c'est surtout dans ce domaine que les occasions ne nous manquent point de vérifier le mot de Bossuet, à savoir que « la sagesse humaine est toujours courte par quelque endroit », et même par beaucoup d'endroits. Nous avons déjà dit que le dogmatisme raisonnable est non seulement un dogmatisme « critique », c'est-à-dire raisonné [2], mais aussi et surtout un dogmatisme modéré [3]. Et nous avons

1. Cf. *République*, VI, 509 B — VII, 517 B.
2. Cf. *supra*, chapitre préliminaire, p. 12, p. 17 *sq*.
3. Cf. *supra*, chapitre VIII, VII et VIII.

essayé, en particulier, d'expliquer comment le caractère analogique de nos connaissances d'ordre suprasensible nous serait à lui seul, à cet égard, une leçon de réserve. Mais, d'autre part, pour imparfaites et inadéquates qu'elles demeurent, ce n'en sont pas moins, nous nous sommes également efforcés de l'établir, de vraies et solides connaissances, tributaires, comme les notions proprement scientifiques, des principes communs de la pensée et susceptibles comme ceux-ci d'un usage transcendant : ces restrictions nécessaires n'ôtent rien, quant au fond, à leur valeur réelle. On peut avec saint Thomas les limiter de cette manière sans se croire engagé le moins du monde à les tenir en suspicion.

Idéalisme kantien ou réalisme thomiste, il paraît donc bien que le second l'emporte en définitive. Et cela suffit sans doute pour que notre raison spéculative ne soit pas condamnée, en matière de métaphysique, aux doutes forcés à perpétuité.

TABLE ANALYTIQUE

AVANT-PROPOS I
INDEX BIBLIOGRAPHIQUE IX

Chapitre préliminaire. — OBJET, MÉTHODE ET DIVISION DU PRÉSENT TRAVAIL.

A. Objet. — I. Sens propre dans lequel on prend ici réalisme. — Saint Thomas et le problème critique. — II. La théorie de l'universel et de l'abstraction au point de vue de ce problème. — III. La doctrine de l'analogie au même point de vue.

B. Méthode. — Difficulté ultime à laquelle se heurtent d'habitude les critiques de l'idéalisme kantien. — Comment on espère y échapper. — II. Autre expression de la même idée en partant de l'abstraction. — III. Instance criticiste et réponse. — IV. Preuve tirée de Kant lui-même. — Origine de l'hypothèse kantienne: conséquence à notre présent point de vue. — V. D'un reproche du même genre souvent adressé aux néo-thomistes. — Critique.

C. Division générale. — Partie doctrinale et partie critique. . 1

PREMIÈRE PARTIE

EXPOSÉ DU RÉALISME THOMISTE

Chapitre I. — VUE D'ENSEMBLE DE LA DOCTRINE THOMISTE.

I. Principe général de la théorie. — Rapport à l'anthropologie et à la métaphysique générale de l'auteur. — II. Distinction de deux moments dans l'opération intellectuelle : abstraction et universalisation proprement dite. — III. Distinction parallèle de deux pouvoirs intellectuels : intellect actif et intellect passif. — Que le second seulement connaît au pied de la lettre, le premier ne faisant que réaliser une condition de la connaissance. — IV. Développement de la même idée dans son rapport à la théorie générale de la connaissance. — V. Origine des principes premiers. — L'*habitus naturalis principiorum*. — VI. Nature discursive de notre savoir humain. — VII. Conséquence de tout ce qui précède: caractère analogique de notre connaissance du suprasensible, surtout du suprasensible divin. — VIII. Division générale de la première partie 25

Chapitre II. — La nature de l'opération intellectuelle. — 1. Notion plus approfondie de l'abstraction. — Son fond intuitif.

I. — Abstraction ancienne et abstraction moderne. — La première relève de la connaissance directe et consiste à dégager l'intelligible du sensible. — II. Inclusion matérielle de l'intelligible dans le sensible et par suite de l'idée dans l'image. — III. En quoi l'opération intellectuelle est abstractive, en quoi perceptive. — IV. Nécessité de distinguer dans cette opération deux moments, répondant à la comprehension et à l'extension du concept. — L'abstraction ne se rapporte qu'au premier de ces deux moments. — V. Caractère spontané de cette opération : par elle l'intelligence conçoit les caractères essentiels séparément, et non comme séparés. — Elegante démonstration de saint Thomas. — VI. Deux observations : *a*) compénétration habituelle de l'image et de l'idée ; — primitivement et directement l'intelligence ne connaît pas l'individuel ; *b*) compénétration habituelle des deux moments du processus généralisateur, résultant de l'éducation de l'intelligence ; — elle ne doit pas nous faire oublier leur distinction. — VII. Conséquence de tout ce qui précède : universel direct ou métaphysique et universel logique ou réflexe. — L'abstraction n'a trait qu'au premier. — VIII. Qu'il n'y a pas lieu dès lors de corriger ou de compléter la théorie thomiste et qu'il ne faut que la bien entendre. — IX. Raisons historiques du choix de ce terme d'abstraction : c'est toujours à l'immanence potentielle de l'intelligible dans le sensible qu'il en faut revenir. — X. Résumé et conclusion 44

Chapitre III. — La nature de l'opération intellectuelle. — 2. Limites de l'intuition et rôle du discours.

I. Difficulté que soulève la théorie telle qu'elle a été exposée dans le chapitre précédent. — Intuition et discours. — II. Interprétation plus satisfaisante : l'abstraction intuitive ne nous fournit que les concepts les plus universels, à l'aide desquels la pensée construit synthétiquement et discursivement tous les autres. — III. Textes divers qui appuient cette interprétation. — IV. D'une autre interprétation récente de la doctrine thomiste dans son rapport au problème de l'induction. — Réduction à l'unité, par cette voie, de l'induction et de la généralisation, considérées l'une et l'autre comme un procédé foncièrement intuitif. — V. Critique : difficulté de concilier pareille interprétation avec les faits ; en quoi l'induction reste discursive. — VI. Suite : d'ailleurs, au point de vue thomiste, on ne doit tenir l'induction pour intuitive que dans le dégagement des lois les plus hautes (telles que la loi de causalité universelle), tout comme la généralisation n'est intuitive (au premier moment, universel direct) que dans la mise en lumière des notions les plus génériques. — VII. Résumé et conclusion. . . . 72

Chapitre IV. — Les principes de l'opération intellectuelle. — Intellect agent et intellect possible.

I. Rapport au précédent. — II. La doctrine des deux intellects et en particulier de l'intellect agent chez Aristote. — III. Fortune

variée de cette doctrine dans le péripatétisme. — La conception individualiste de l'intellect agent est fixée par le péripatétisme de l'École. — IV. Exposé de la théorie chez saint Thomas. — La critique de l'averroïsme. — V. Difficulté qui demeure dans cet exposé. — Elle ne paraît tenir qu'à un respect exagéré des formules aristotéliciennes et n'atteint pas le fond de la doctrine elle-même. — VI. L'intellect passif. — Sens précis de cette passivité. — VII. Rapport des deux intellects. — Si saint Thomas les tient pour deux facultés distinctes, il semble bien, ici encore, que la terminologie péripatéticienne l'influence plus que de raison. — VIII. Où est le véritable intérêt de la question avec le sens profond de la doctrine. — IX. Résumé et conclusion 92

Chapitre V. — Les produits de l'opération intellectuelle. — Caractère analogique de notre connaissance du suprasensible.

I. Conséquence de tout ce qui précède relativement à la portée de la connaissance intellectuelle. — II. Son objet propre et immédiat : les « universaux » du monde des corps. — Elle n'atteint les réalités spirituelles qu'ensuite et *ad modum rerum corporearum*. — Imperfection inévitable d'un tel mode de connaissance. — III. Application à l'idée de Dieu. — Nous ne nous élevons à lui que par la voie des créatures et nous ne nous formons de lui qu'une notion plus que jamais imparfaite. — IV. Nécessité qui en résulte de recourir aux négations. — V. En quel sens précis il faut l'entendre. — VI. Les trois procédés de la théodicée et leur synthèse dans la méthode d'analogie. — VII. Distinction nécessaire entre la question de l'existence et la question de la nature. — Que même pour celle-ci on ne doit rien exagérer. — VIII. Résumé et conclusion 117

DEUXIÈME PARTIE

LE RÉALISME THOMISTE AU POINT DE VUE CRITIQUE

Chapitre VI. — Le réalisme thomiste et l'idéalisme en général.

I. Objet de ce chapitre. — D'un reproche d'empirisme adressé souvent à la doctrine thomiste. — II. Réponse : différence radicale entre celle-ci et l'empirisme. — L'activité de l'esprit et le véritable rôle des images. — III. Instance : la pensée subordonnée malgré tout aux choses. — IV. Réponse : sens exact de cette subordination. — Entendement fini et entendement absolu. — Rapport inverse des choses à l'un et à l'autre. — Primauté définitive de la pensée. — V. Résumé et conclusion : synthèse de l'idéalisme et du réalisme dans une conception plus haute, qui retient le fond de vérité de l'un et de l'autre 135

Chapitre VII. — LE RÉALISME THOMISTE ET L'IDÉALISME KANTIEN. — 1. Le problème de la science.

Comment reparaît l'opposition entre le réalisme thomiste et l'idéalisme. — L'idéalisme kantien. — Division du chapitre.

A. *Le réalisme thomiste et l'idéalisme kantien comme explications de la nécessité et de l'universalité des connaissances rationnelles.* — I. Équivalence tout d'abord des deux hypothèses à ce point de vue. — II. Difficulté inhérente au réalisme : comment dégager l'universel et le nécessaire de la réalité limitée et contingente ? — De quelle manière le réalisme thomiste résout cette difficulté. — Retour sur la distinction entre l'universel direct et l'universel réflexe ou entre l'abstraction (intuitive) et l'universalisation (discursive) : dans le premier cas la pensée coïncide avec les éléments essentiels de la réalité, considérés en eux-mêmes et à part, qui forment la matière des concepts universels. — III. Rapport au problème des jugements synthétiques *a priori*. — Nécessité de pousser plus avant la discussion, en établissant non plus seulement l'équivalence des deux hypothèses, mais la supériorité de l'une sur l'autre. — IV. Exposé du formalisme kantien. — L'aperception pure et la déduction transcendantale. — V. Critique : que l'on y postule une harmonie préétablie entre l'entendement et la sensibilité, sans rien qui la garantisse, si bien qu'en dernière analyse l'accord des deux fonctions et, partant, l'universalité (ou *resp.* la nécessité) des lois rationnelles demeurent problématiques. — VI. Critique du réalisme thomiste au même point de vue : dans celui-ci, ce sont les conditions universelles et nécessaires des choses elles-mêmes que la pensée atteint dans les choses elles-mêmes, en sorte que l'objectivité de notre savoir y est aussi solidement fondée que possible.

B. *Le réalisme thomiste et l'idéalisme kantien dans leur rapport direct à l'expérience.* — I. La doctrine de l'aperception pure et la nécessité de recourir à l'expérience pour la détermination des lois naturelles. — Impossibilité de concilier l'une avec l'autre. — II. Comment le réalisme thomiste fournit l'interprétation toute simple de ce fait. — III. Autre forme de la même argumentation. — IV. Différence entre celle-ci et l'argumentation précédente. — Passage au paragraphe suivant.

C. *Le réalisme thomiste et l'idéalisme kantien au point de vue de la cohérence interne.* — I. Difficulté que soulève l'idéalisme kantien : les catégories appliquées malgré tout à l'ordre des noumènes. — II. Instance : la distinction du phénomene et du noumène est présupposée par le système lui-même. — Réponse : cela n'empêche pas que le système aboutisse finalement à soustraire le noumène aux catégories. — III. Nouvelle instance : distinction entre connaissance et pensée ; légitimité de l'application des catégories aux noumènes dans le second cas, c'est-à-dire comme limite idéale des phénomènes. — Réponse : on n'échapperait à une contradiction que pour retomber dans une autre. — Au surplus, la valeur purement immanente des catégories n'est jamais mieux établie que par là. — IV. Cohérence rigoureuse du réalisme thomiste à cet egard.

Résumé et conclusion. — Triple supériorité du réalisme thomiste. . 147

Chapitre VIII. — LE RÉALISME THOMISTE ET L'IDÉALISME KANTIEN. — 2. Le problème de la croyance.

I. La théorie kantienne de la croyance. — II. Méthode à suivre dans la discussion. — III. Premier trait commun entre la science et la croyance : identité de forme logique. — IV. Deuxième trait commun : universalité et communicabilité. — V. Croyance et catégories. — VI. Première instance (intervention de la loi morale) et réponse. — VII. Deuxième instance (symbolisme) et réponse. — Caractère spécial de l'emploi des catégories en pareil cas. — Retour sur la doctrine thomiste de l'analogie dans la connaissance du divin. — Comment elle éclaire toute la question. — VIII. Suite : critique de l'idée de symbolisme à ce point de vue. — Alternative, pour la croyance, ou de n'être rien ou de se ramener en dernière analyse à la science. — IX. Résumé et conclusion : solidarité indissoluble de la raison spéculative et de la raison pratique; d'où impossibilité d'attribuer à l'une la valeur absolue que l'on refuse à l'autre 190

CONCLUSION.

I. Le point vif du débat. — II. Triple supériorité du réalisme thomiste. — III. Intuitions et concepts dans cette doctrine. — IV. Importance de ce résultat. — Valeur de la notion d'Absolu. — V. Résumé final. — Possibilité d'une métaphysique spéculative. 219

ERRATA. 235